David
Cooper

La muerte de la familia

Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Origen/Planeta

LIBRO No. 47 - Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo

Dirección editorial: R.B.A. Proyectos Editoriales, S.A.

Título original: The death of the family
Traducción de Javier Alfaya

@ Editorial Planeta-De Agostini, S. A., 1986

@ 1986, coedición mexicana
Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo
Editorial ARtemisa, S. A. de C. V.
Av. Cuauhtémoc No. 1236, 4º piso
03600 - México, D. F.

ISBN 968-22-0314-7
ISBN 968-22-0100-4 Obra completa

Impreso en México
Printed in Mexico

Introducción

El psiquiatra británico David Cooper adquirió prestigio internacional en los años sesenta y setenta en tanto que impulsor del movimiento antipsiquiátrico, del que fue uno de sus máximos teorizadores, junto con R. D. Laing y A. Esterson.

Para entender cabalmente las contribuciones de Cooper y la antipsiquiatría es preciso remontarse al siglo XIX, en el momento en que, como dice Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica,* las distintas corrientes psiquiátricas convergen en Freud. Pero si ello es cierto, no lo es menos que la teoría psicoanalítica se orientó hacia la curación de los trastornos neuróticos, desatendiendo las patologías más graves que, como la psicosis y la esquizofrenia, se mostraban incompatibles con la terapéutica freudiana. No era posible, desde un punto de vista analítico, aplicar el método de la libre asociación en un paciente psicótico, ni esperar de un esquizofrénico la posibilidad de una relación transferencial que permitiera manejar la cura.

La sociedad del capitalismo industrial es una suma de individuos dañados; no obstante, la misma estructura social establece una jerarquía respecto al daño que hace a los individuos. Hay vidas irremediablemente

más estropeadas que otras. Y hay formas de curación para algunos trastornos, pero no para todos. Así, y dado que el psicoanálisis —siempre desde un punto de vista terapéutico— se orientó exitosamente hacia la resolución de los conflictos neuróticos, la locura, en cualquiera de sus formas, quedó, ya entrado el siglo XX, todavía en manos de la psiquiatría tradicional.

Que la locura fuera una «enfermedad mental» era la piedra miliar sobre la que dicha psiquiatría se había asentado desde su nacimiento y consolidación, que no en vano coinciden con la afirmación del orden burgués en Occidente. Más que una labor terapéutica, la psiquiatría había practicado desde sus orígenes una «caza» de ese hombre enfermo, el «loco», al que había que apartar de la sociedad y enclaustrar en un recinto propio: el manicomio.

Sartre lo dijo en innumerables ocasiones: el orden burgués, el orden de los «justos», necesita proyectar ineludiblemente hacia fuera el mal. Y el mal tiene incontables representaciones. Es todo lo que se desliza por las mallas de la racionalidad burguesa y toma la forma del loco, del homosexual, del delincuente, del revolucionario, del negro o del palestino. Es decir, del otro.

La psiquiatría, por tanto, históricamente, ha venido a cubrir con un espeso velo ideológico esa realidad del otro extrañado que es el enfermo mental. Sin contar que, en sí misma, ha sido motor de elaboración de brutales mecanismos represivos como el *electro-shock*. Esta cobertura ideológica, la psiquiatría la encontró en la formulación antes apuntada de que la locura es una enfermedad mental.

Justamente en la impugnación de esta noción de

enfermedad mental se encuentra el origen o punto de partida del movimiento antipsiquiátrico inglés, así como de otras corrientes como la inspirada en Italia por Franco Basaglia. La respuesta de Cooper y sus colegas a la pregunta de qué cosa es la enfermedad mental es ésta: la humanidad alienada del loco es inseparable de la contrahumanidad alienante del médico. Al igual que las figuras del amo y del esclavo que aparecen en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel —ambas se necesitan, no son nada la una sin la otra y viceversa—, el psiquiatra y el loco surgen históricamente como el tipo y el contratipo de la individualidad burguesa.

Ahora bien, en esta relación inseparable, el psiquiatra encarna la normalidad y, en consecuencia, el dominio del justo sobre el otro. Es él quien decide si a ese ser humano disminuido que es el loco conviene o no seccionarlo de su grupo, de su existencia social, y encadenarlo de por vida en los muros protegidos de un hospital psiquiátrico.

Para Cooper y sus compañeros se trataba, pues, de combatir este dominio de la psiquiatría tradicional. La «enfermedad mental» bien podía ser una manera de *interpretar* la realidad del psicótico o del esquizofrénico como realidades patológicas que había que excluir. Pero una interpretación distinta igualmente podía considerar la locura como una peculiarísima forma de «liberación».

Desde este punto de partida nacieron las experiencias más fascinantes del movimiento psiquiátrico inglés. Cooper, en particular, llevó a la práctica este supuesto que invertía el clásico orden manicomial —¿no será el hombre «sano» quien verdaderamente está loco?— tomando bajo su dirección una comunidad tera-

péutica de esquizofrénicos: el célebre «Pabellón 21» de un hospital psiquiátrico londinense, que le procuró buena parte de la experiencia sobre la que basaría su libro fundacional *Psiquiatría y antipsiquiatría.*

Luego, y en colaboración con Laing y Esterson, Cooper creó la Philadelphia Association, entidad ya plenamente antipsiquiátrica. En una de las comunidades terapéuticas que integraba la Asociación, la de Kingsley Hall, el movimiento obtuvo sus éxitos más resonantes. De ahí surgió el inolvidable *Viaje a través de la locura,* el libro en el que una esquizofrénica, Mary Barnes, explicaba el largo proceso que la había conducido a su definitiva curación.

El movimiento antipsiquiátrico de Cooper y Laing no debe contemplarse, empero, desde el único punto de vista terapéutico. Las implicaciones descubiertas en el orden manicomial trascendían la realidad psiquiátrica. Las enfermedades mentales, tal y como las concebía la psiquiatría clásica, eran una mentira, por cuanto constituían ni más ni menos que enfermedades *sociales.* Y si la esquizofrenia aparecía como «liberación», es decir, como salida que se inventa el ser humano para vivir una realidad invivible, era porque ella misma apelaba a una desestructuración de esa realidad para así enfrentar la existencia inhumana que soporta el hombre normal.

De esta manera, la antipsiquiatría de Cooper aspiró a condensar una nueva visión del mundo. Y para ello, amalgamó materiales teóricos de muy diversa procedencia: la filosofía de raíz existencialista; el marxismo; el psicoanálisis —en parte—, más algunas de las fuentes en que bebía la contracultura occidental de los años

sesenta, tal la del budismo zen, propagado por autores como Alan Watts; pero, por encima de todo, la filosofía sartreana, a la que Cooper, en colaboración con Laing, dedicó una documentada exégesis con el título de *Razón y violencia* (ambos psiquiatras vieron en el sincretismo sartreano uno de los rescoldos vivos en la tradición del pensamiento filosófico occidental).

Al propio tiempo, el movimiento antipsiquiátrico trató de estructurarse como movimiento social a partir de la experiencia de las comunidades terapéuticas. Políticamente, este movimiento había de confluir con el de tantos otros sectores extramuros del sistema. De esta necesidad sentida por los antipsiquiatras surgió *La muerte de la familia,* que Cooper escribió en 1971.

Auténtico manifiesto político, éste es un libro en el que se impugna frontalmente la estructura familiar burguesa, en sus connotaciones patriarcales y monogámicas. En la familia, represiva por esencia, se origina la locura, pues su finalidad no consiste tan sólo en reproducir las formas de dominación en lo ideológico, sino también en la internalización de éstas en la estructura psíquica de los individuos.

Si las revoluciones han fracasado, sostiene Cooper, es porque pretendieron únicamente la conquista del Estado sin proponerse una auténtica transformación de la vida. En *La muerte de la familia* se presentan distintas alternativas de liberación individual a través del amor, la locura y la política, a fin de que el sujeto sea capaz de vivir «experiencias significativas», una vez desprendido de su yo falso e ilusorio.

En la actualidad, cuando ya el movimiento antipsiquiátrico inglés ha desaparecido formalmente, el texto de *La muerte de la familia* no puede leerse en su

calidad inmediata de manifiesto político. La situación hoy es otra. Pero así como la antipsiquiatría ha contribuido eficazmente a desenmascarar las falacias del orden manicomial y a hacer que, por lo menos, éste se constituya en «régimen abierto» para el enfermo, de parecida manera el libro de Cooper ha coadyuvado a la idea de que es posible una estructura familiar no represiva: «Tal vez la única forma de que las personas —se lee en *La muerte de la familia*—, íntimamente imbricadas las unas con las otras en el seno familiar y en las réplicas de la familia que son las instituciones sociales, puedan desplegarse sea gracias al calor del amor».

Ahora bien, ocurre que «el amor sólo toma la temperatura adecuada para efectuar este despliegue, una vez atravesada esa región —habitualmente considerada como ártica— del respeto total por la propia autonomía y del de cada una de las personas conocidas».

CRONOLOGÍA

1931 Nacimiento en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, del psiquiatra David Cooper.

1955 Se gradúa en medicina. En Londres, cursa estudios de especialización en psiquiatría.

1962 En un hospital psiquiátrico londinense, se encarga de la dirección de una comunidad terapéutica para esquizofrénicos: se trata del célebre «Pabellón 21», que Cooper describirá en *Psiquiatría y antipsiquiatría.*

1964 Intensa amistad y estrecha colaboración con el también psiquiatra Ronald D. Laing. En colaboración con el mismo, publica *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano,* ensayo dedicado al análisis de la obra de Sartre, filósofo al que los autores califican como uno de los pensadores más radicales del siglo.

1965 En julio, Cooper, junto con Laing y A. Esterson, funda la Philadelphia Association, entidad que agrupa a una serie de comunidades terapéuticas, al margen de la psiquiatría oficial. La que será la más célebre se instala en un antiguo centro comunitario de Londres, Kingsley Hall, y está constituida por 119 enfermos mentales.

1966 Cooper termina su experiencia al frente del «Pabellón 21».

1967 Aparece *Psiquiatría y antipsiquiatría,* obra que le proporciona prestigio internacional. Cooper critica en ella los métodos de la psiquiatría clásica y postula, a partir de su experiencia en el «Pabellón 21», una nueva y radical práctica psiquiátrica que sólo puede entenderse como «antipsiquiatría».

1968 Desarrolla una intensa campaña como publicista y conferenciante, a fin de dar a conocer las experiencias antipsiquiátricas. En la revista parisina *Recherches* publica un importante artículo: «Alienación mental y alienación social».

1970 Concluye la experiencia de la comunidad terapéutica de Kingsley Hall. Una de las esquizofrénicas de dicho centro, Mary Barnes, alcanza la curación (ella misma explicará lo sucedido en un libro no menos célebre: *Mi viaje a través de la locura*).

1971 Con *La muerte de la familia* extiende su crítica de la psiquiatría oficial a la familia convencional, núcleo en el que se origina la enfermedad mental.

1974 *La gramática de la vida,* texto en el que Cooper cuestiona los límites impuestos en el trabajo, la escuela, la amistad, el amor y la política.

1978 Por esta época, el movimiento antipsiquiátrico británico está en franco declive. Cooper todavía publica una obra en consonancia con su línea anterior: se trata de una crítica del psicoanálisis; su título es *El lenguaje de la locura.*

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de David Cooper traducidas al castellano:

Psiquiatría y antipsiquiatría. Buenos Aires (Paidós), 1972.

Razón y violencia: Una década de pensamiento sartreano. En colaboración con R. D. Laing. Buenos Aires (Paidós), 1973.

La gramática de la vida. Estudio de los actos políticos. Barcelona (Ariel), 1978.

«La otra ribera de la terapéutica», en H. M. Ruitenbeek y otros, *Hacia la locura.* Madrid (Ayuso), 1976.

B) Estudios relacionados con la obra de D. Cooper:

BARNES, M., *Viaje a través de la locura.* Barcelona (Martínez Roca), 1976.

BASAGLIA, F., *La institución negada. Informe de un hospital psiquiátrico.* Barcelona (Barral), 1972.

— y otros, *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial.* Recopilación de Ramón García. Barcelona (Barral), 1975.

BASTIDE, R., *Sociología de las enfermedades mentales.* México (Siglo XXI), 1967.

BERKE, J., BARNES, M., CAPARRÓS, N., y otros, *Laing: Antipsiquiatría y nueva cultura.* Madrid (Fundamentos), 1975.
CROWCROFT, A., *La locura.* Madrid (Alianza Editorial), 1971.
DELACAMPAGNE, Ch., *Antipsiquiatría. Una lógica de la esquizofrenia.* Barcelona (Madrágora), 1975.
FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica.* México (Fondo de Cultura Económica), 1967.
FROMM, E., HORKHEIMER, M., PARSONS, T., y otros, *La familia.* Barcelona (Península), 1970.
GOFFMAN, E., *Internados.* Buenos Aires (Amorrortu), 1970.
HOCHMANN, J., *Hacia una psiquiatría comunitaria.* Buenos Aires (Amorrortu), 1972.
JERVIS, G., *Manual crítico de psiquiatría.* Barcelona (Anagrama), 1977.
JONES, M., *Psiquiatría social en la práctica. La comunidad terapéutica.* Buenos Aires (Americalee), 1970.
LAING, R. D., *Experiencia y alienación en la vida contemporánea.* Buenos Aires (Paidós), 1973.
— *El cuestionamiento de la familia.* Buenos Aires (Paidós), 1974.
— *El yo dividido.* México (Fondo de Cultura Económica), 1974.
— *El yo y los otros.* México (Fondo de Cultura Económica), 1974.
— y ESTERSON, A., *Cordura, locura y familia.* México (Fondo de Cultura Económica), 1967.
LEVY, A., *Las paradojas de la libertad en un hospital psiquiátrico.* Madrid (Euramérica), 1971.
RUITENBEEK, H. M., y otros, *Psicoanálisis y filosofía existencial.* Buenos Aires (Paidós), 1965.

SARTRE, J.-P., *El ser y la nada.* Buenos Aires (Losada), 1966.
— *San Genet, comediante y mártir.* Buenos Aires (Losada), 1967.
— *Crítica de la razón dialéctica.* Buenos Aires (Losada), 1968, 2 vols.
SCHEFF, T., *El rol del enfermo mental.* Buenos Aires (Amorrortu), 1973.
SPECK, R., y ATTNEAVE, C., *Redes familiares.* Buenos Aires (Amorrortu), 1974.
TIZÓN, J. L., *La locura, compañera repudiada.* Barcelona (La Gaya Ciencia), 1978.

La muerte de la familia

En esta crítica de la familia mis menciones paradigmáticas se centran esencialmente en la unidad familiar nuclear de la sociedad capitalista en lo que va de siglo. No obstante, la referencia de sentido más amplio apunta hacia el funcionamiento social de la familia en cuanto es una forma adoptada por la ideología (esta imagen no-humana es deliberada y necesaria) en cualquier sociedad explotadora: la sociedad esclavista, la feudal, la capitalista desde su fase más primitiva en el pasado siglo hasta las sociedades neocolonizadas en el primer mundo actual. Lo mismo puede decirse de otras afirmaciones mías más generales. Y también se aplica a la clase obrera del primer mundo, las sociedades del segundo mundo y los países del tercer mundo, en la medida en que se les ha enseñado a desarrollar una falsa conciencia que, como más adelante veremos, es la definición del pacto suicida secreto que acuerda la unidad familiar burguesa, que gusta llamarse a sí misma «familia feliz»; es decir, la familia que reza unida y permanece unida en la enfermedad y en la salud, hasta que la muerte sí nos separa y nos entrega a la lúgubre tersura de nuestras cristianas tumbas que erigen, ya que no es posible otra clase de erección, quienes nos dedican tenazmente el recuerdo de que

deben olvidarnos en seguida. Un luto así de falso es adecuado y poético porque un luto auténtico es imposible entre gentes que nunca se encontraron. La unidad familiar nuclear burguesa (por emplear algo parecido al lenguaje de sus agentes, sociólogos y politicólogos académicos) se ha convertido, en este siglo nuestro, en la imagen más perfecta del no-encuentro y, por lo tanto, en la más radical negación del luto, la muerte, el nacimiento y el reino de experiencias que preceden al nacimiento y a la concepción.

¿Por qué no caer en la suave trampa, en la trampa para osos cuidadosamente forrada con piel: es decir, la hipótesis que la familia hace de sí misma como «La Familia» e investigar luego sobre las diversas maneras en que la estructura interna de la familia impide el encuentro entre sus miembros y exige de cada uno de ellos un sacrificio que a nada ni a nadie aplaca, aparte de esta abstracción tan activa? Como no tenemos dioses debemos inventar poderosas abstracciones; de éstas, ninguna tiene la capacidad destructora de la familia.

El poder de la familia reside en su función social mediadora. En toda sociedad explotadora, la familia refuerza el poder real de la clase dominante, proporcionando un esquema paradigmático fácilmente controlable para todas las instituciones sociales. Así es como encontramos repetida la forma de la familia en las estructuras sociales de la fábrica, el sindicato, la escuela (primaria y secundaria), la universidad, las grandes empresas, la iglesia, los partidos políticos y el aparato de estado, las fuerzas armadas, los hospitales generales y psiquiátricos, etc.

Hay siempre «madres» y «padres» buenos o malos, amados u odiados, «hermanos» y «hermanas» mayores, «abuelos» fallecidos o que dominan en la sombra. Empleando los términos del hallazgo de Freud, cada uno de nosotros transfiere fragmentos de la experiencia vivida en su familia originaria a cada uno de los miembros de su «familia de procreación» (es decir, «nuestra» mujer y «nuestros» hijos) y a los demás, cualquiera que sea nuestra situación en el trabajo. Luego, sobre semejante base de irrealidad que se deriva de una irrealidad anterior, hablamos de «la gente que conocemos» como si tuviéramos ni siquiera la más remota posibilidad de conocernos mutuamente. Empleando otras palabras: la familia, metamorfoseada socialmente, convierte en anónimas a las personas que viven o trabajan juntas en una estructura institucional; existe una serialidad real, una cola del autobús, disfrazada de grupo de amigos donde cada «persona real» trabaja en cooperación con otra. Esta exclusión de la realidad de la persona a través de ficciones internalizadas de su pasado familiar aparece también de modo muy visible en el problema básico de la psicoterapia: *la progresiva despoblación del consultorio.* Al empezar la terapia, el consultorio puede estar lleno de centenares de personas: la familia del paciente en su conjunto, con representantes de varias generaciones, pero también otras personas importantes. Entre esta población se encuentran, inevitablemente, otros internalizados por el terapeuta; pero la garantía de una buena terapia consiste en que las maquinaciones de su familia interna le sean bien conocidas y que tenga a ésta lo suficientemente do-

mesticada. En terapia uno va identificando poco a poco a los miembros de esta vasta familia y sus prolongaciones y, en el momento adecuado, se les pide que «dejen la habitación», para que queden sólo en ella dos personas, en libertad para encontrarse o para separarse. Así pues, el fin ideal de la terapia es la disolución final de la dualidad terapeuta —«terapeutizado»; un ilusorio estado de no-relación en el cual empieza, necesariamente, la terapia y que se deriva del sistema binario de papeles en la familia, «los que crían» y «los que son criados». ¿Cuándo permitirán los padres que los críen sus hijos?

Es una pedantería hablar de la muerte de Dios o de la muerte del hombre —parodiando el serio intento de algunos teólogos y de algunos filósofos estructuralistas contemporáneos— mientras no podamos enfrentarnos con la *muerte de la familia* —ese sistema que, como es su obligación social, filtra oscuramente la mayor parte de nuestra experiencia y elimina de ella todo cuanto puede tener de espontaneidad generosa y sincera—

Antes de que comencemos a hacernos preguntas cósmicas sobre la naturaleza de Dios o del Hombre, surgen ante nosotros históricamente otras cuestiones más concretas y personales: «¿De dónde he venido?», «¿De dónde me han traído?», «*¿De quién* soy?» (todas ellas antes de preguntarnos «¿Quién soy?». Vienen luego otras preguntas, que raramente conseguimos articular, pero que presentimos, como: «¿Qué pasaba entre mis padres antes y durante mi alumbramiento?» (por ejemplo, «¿He nacido de un coito con orgasmo o qué pensaban que estaban haciendo?»); «¿Dónde estaba yo antes de que uno

de los espermatozoides de él rompiera uno de los óvulos de ella?»; ¿Dónde estaba yo antes de ser yo?»; «¿Dónde estaba yo antes de poder preguntar quién soy a mí mismo?».

Con un poco de suerte se es «excepcional» (y muchos de nosotros seríamos más de lo que pensamos si pudiéramos recordar una o dos experiencias críticas que reflejan nuestra excepcionalidad). Por ejemplo, una mujer me contó que la comadrona que ayudó en su parto le dijo a su madre: «Ésta ya ha estado por aquí». Con más frecuencia a algunas personas se les dice que proceden de unos padres distintos: «Hubo un error en la Maternidad y te pusieron un rótulo equivocado». Cosas así, que en algunos casos se han dado realmente, suponen que algunos niños proceden de otra especie, que evidentemente no son humanos o incluso extraterrestres monstruosos. Sin embargo, se puede estar tan desprovisto de cualquier curiosidad que se internalice una serie de preguntas sin respuesta, como una mistificación acerca de nuestra propia y elemental identidad —quiénes y cuándo somos y dónde nos encontramos—. La familia sabe inculcar, de modo aterrorizante y aterrorizador, que no es necesario plantearse dudas sobre estas cuestiones. La familia, como no soporta ninguna duda acerca de sí misma y de su capacidad de generar «salud mental» y las «actitudes correctas», destruye en cada uno de sus miembros la posibilidad de la duda.

Cada uno de nosotros somos miembros suyos.

Cada uno de nosotros puede tener que redescubrir la posibilidad de dudar de sus orígenes, a pesar de haber sido bien criado.

Sigo estando perplejo cuando encuentro a personas que fueron adoptadas o cuyos padres abandonaron el hogar para no volver nunca y que sienten tan pocas dudas y curiosidad que no hacen intento alguno por encontrar a sus padres desaparecidos —no necesariamente para relacionarse con ellos, sino para ser testigos del hecho y de la calidad de su existencia—. Es también perturbadora la rareza de las fantasías sobre una «familia novelesca» y sobre la especie de familia extraña e ideal de la cual imaginaríamos proceder; una familia que no proyectara su problemática sobre nosotros sino que se convirtiera en el imaginario vehículo en el que se desarrollaría nuestra *propia* vida.

En resumen, es necesario revisar todo nuestro pasado familiar; recapitularlo todo para liberarnos de una manera personalmente más eficaz que una simple ruptura o una separación geográfica, por violenta o tosca que sea una y otra. Si queremos saber qué pasó —y ello ocurre siempre mediante relaciones, aunque no sean relaciones formalmente terapéuticas— podemos llegar a sentir una simpatía y un cariño, nada frecuentes pero reales y libres, hacia nuestros padres en vez de quedar apresados por un amor ambiguo, que convierte en víctimas por igual a los padres y a los hijos.

Si no dudamos nos convertimos en dudosos ante nuestros propios ojos y nuestra única opción es perder la visión y contemplarnos con los ojos de los demás, los cuales, atormentados por la misma irreconocible problemática, nos verán como personas debidamente seguras de sí mismas y que dan seguridad a los demás. En realidad nos convertimos en

las víctimas de un exceso de seguridad que deja a un lado la duda, y en consecuencia destruye la vida, sea cual fuere la forma en que la vivamos. La duda hiela y hace bullir al mismo tiempo la médula de nuestros huesos, los mueve como dados que nunca se arrojan, toca una secreta y violenta música de órgano entre las diferentes calibraciones de nuestras arterias, retumba ominosa y afectuosamente en nuestros tubos bronquiales, en la vejiga y en los intestinos. Es la contradicción de toda contracción espérmática y es la invitación y el rechazo de cada fluctuación muscular vaginal. En otras palabras, la duda es real si podemos encontrar el camino de retorno hacia esa especie de realidad. Pero para ello hay que eliminar los falsos caminos del atletismo y del yoga ritual; rituales que lo único que hacen es confirmar el complot familiar para externalizar la experiencia corporal a través de actos que pueden llevarse a cabo al margen de una relación auténtica y según un horario que evoca esa disciplina del retrete a que nos sometían en el segundo año de nuestra vida, o incluso antes, cuando «nos sentaban», y que tiene como objetivo hacernos olvidar el equilibrio exacto entre la posibilidad de evacuar o retener una caca que sentimos claramente.

Esta sensación de destrucción-de-la-duda y de la experiencia de vivir el cuerpo propio tiene sus orígenes en la necesidad de *agrupamiento humano* que se desarrolla por vez primera en el seno de la familia. Una de las primeras lecciones que se aprenden durante el condicionamiento familiar es que no nos bastamos a nosotros mismos para existir en un mundo propio. Con todo detalle se nos enseña a renegar

de nuestro propio ser y a vivir de modo aglutinativo, de manera que cada uno toma para sí pedazos de los demás y llega a ignorar las diferencias entre la alteridad en su propio yo y la mismidad de su yo propio. Ésta es la alienación en el sentido de pasiva sumisión a la invasión de los otros, originariamente a los otros de la familia. Pero esta pasividad es engañosa porque encubre la elección de someterse a una invasión de ese tipo. Todas las metáforas de la «paranoia» son una protesta poética contra esa invasión. La poesía, que por supuesto varía en cuanto a calidad, es, sin embargo, menospreciada por la sociedad y, si se la pregona en voz demasiado alta, se la hace tratar por la psiquiatría —que es, después de las instituciones educativas, el tercer escalón en la defensa familiar contra la autonomía de sus miembros—; quiero decir la psiquiatría junto con las escuelas especiales y las presiones y otras múltiples y más discretas situaciones de rechazo. Me parece a mí que la paranoia en nuestro tiempo y en el primer mundo, al menos, es una necesaria tentativa de libertad y de integridad, el único problema estriba en ser lo bastante discreto como para eludir los extremos del asesinato social o la inducción gradual, más benigna y civilizada de respuestas socialmente aceptables mediante el prolongado psicoanálisis de las propias «manías persecutorias». El problema no es resolver las manías persecutorias sino *emplearlas* con lucidez para destruir una real, objetiva situación persecutoria en la que estamos atrapados desde antes de que se iniciara nuestra existencia.

Trabajando con la gente, es muy posible que al terapeuta le toque con más frecuencia confirmar la

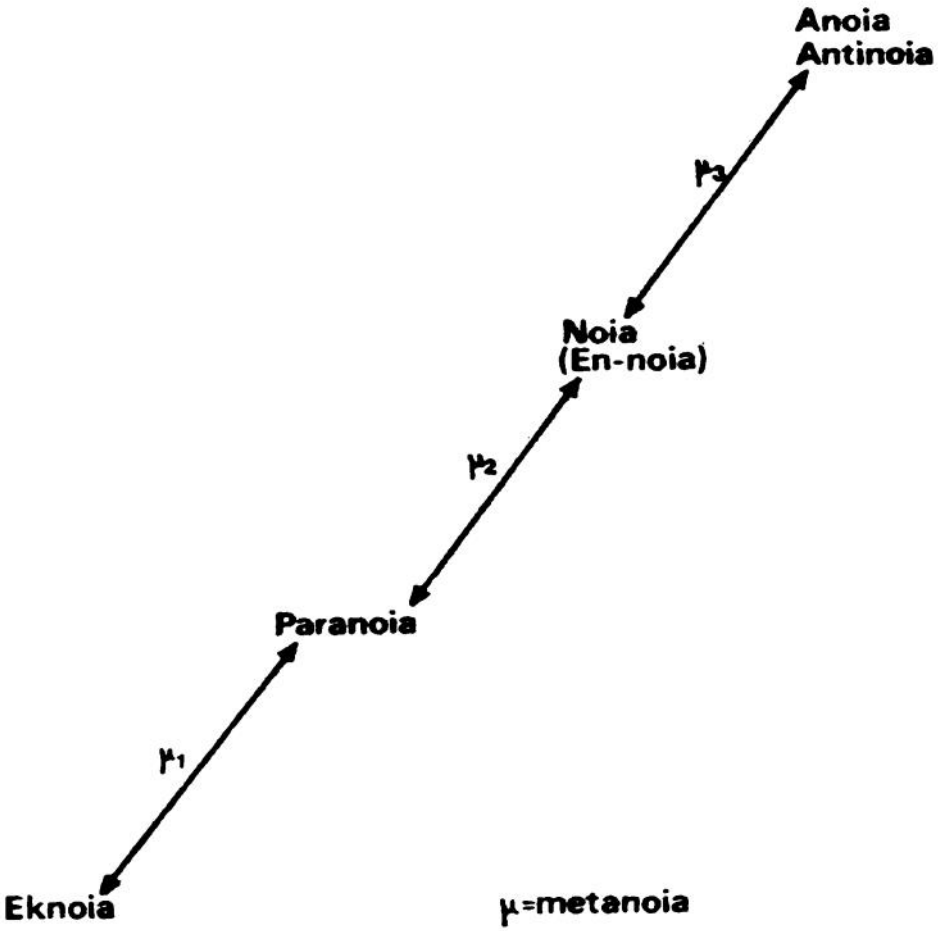
realidad de los temores paranoides que darle de lado o intentar modificarlos de alguna manera. Esto sería sin lugar a dudas una proyección de la propia paranoia del terapeuta, si no fuera porque con frecuencia se pueden plantear estrategias para evadirse o atacar decididamente al sector particular, lleno de su realidad persecutoria, en el cual está sumergida la persona y desde donde debe emerger.

En realidad, pienso que lo que debemos hacer es volver a valorar ciertos estados de experiencia y de conducta considerados como enfermizos, y luego, a través de una radical desclinicalización de nuestro armazón de referencias conceptuales, considerarlos como estrategias más o menos abortadas o que alcanzaron éxito para lograr la autonomía y la coherencia personal. En un trabajo previo[1] he señalado la oposición polar, en términos de verdad de la vida, entre normalidad (que es el lastimoso destino de la mayor parte de nosotros) y la salud y la locura que se ponen en contacto en el polo opuesto.

El punto fundamental aquí es el papel de la familia en cuanto inductora del conformismo, la normalidad mediante la socialización del niño. «Criar a un niño» equivale en la práctica a «hundir» a una persona. De la misma manera, educar a alguien es llevarlo fuera y lejos de sí mismo.

Podemos desarrollar esta idea utilizando la etimología griega. La *eknoia*, que está a la izquierda en el diagrama, es el estado normal del bien condicionado e infinitamente obediente ciudadano. Es un es-

1. *Psychiatry and Antipsychiatry*, Tavistock Publications, Londres, 1967 (trad. cast.: Paidós, 1971).



tado en el cual uno está tan enajenado de cada aspecto de su propia experiencia, de cada impulso espontáneo para la acción, de cualquier brizna de conciencia de poseer un cuerpo *para sí* más que un cuerpo como objeto de inspección por parte de los demás en el mundo, de todas las cuidadosamente rechazadas posibilidades de provocar un cambio que, verdaderamente y no de modo metafórico, se puede decir que en el individuo normal se encuentra fuera

de su mente. La mayor parte de los habitantes del primer mundo se someten, apenas sin protestar, a este asesinato crónico. Por supuesto, la recompensa que se recibe a cambio de este modo de perder la propia mente es importante: posiblemente la opulencia, o, si no, el bienestar; se puede dirigir una empresa importante o un gran estado, o incluso andar de juerga en medio de la devastación ecológica de vastas zonas de la superficie terrestre, llevada a cabo en nombre de la normalidad. Realmente, y después de pensarlo, lo mejor es estar fuera de uno mismo. No hay nada comparable tampoco con la pérdida que ello supone.

Mediante metanoias sucesivas se puede salir de la posición de eknoia. *Metanoia* quiere decir un cambio que sale de las profundidades de uno mismo y va hasta la superficie de la propia apariencia social. Dentro del término cabe el sentido paulatino de arrepentimiento y conversión y, especialmente en su segundo nivel ($\mu 2$), la metanoia engendra los signos de depresión y duelo. Después de la primera metanoia se ingresa en una región de *paranoia*, de *estar al lado del sí mismo*. Si la eknoia quiere decir estar fuera de sí, fuera de la propia mente, en la paranoia al menos se está cerca de ella. La paranoia es casi una proximidad con el sí mismo, proximidad que puede llegar a tornarse efectiva. Si la eknoia es un estado del ser, un conjunto de esencias producidas, en última instancia, por el condicionamiento social que se inicia en la familia, la paranoia es el inicio de una existencia activa, que abarca la posibilidad de dar vida a nuevos proyectos. Es necesario ahora hacer una distinción entre las fantasías y las realida-

des persecutorias. A través de las primeras exploramos la realidad de modo proyectivo mediante la inconsciente (luego semi-consciente) super-imposición de estructuras experienciales pretéritas en el presente. Si es suficientemente radical esta exploración en el contexto de nuestras relaciones más significativas, nosotros empezamos a desarrollar un sentimiento objetivo de realidad persecutoria, que es transpersonal y traspasa nuestras super-imposiciones, aunque de modo indirecto haya pasado por el filtro intermedio de nuestra primaria experiencia familiar durante el primer año de vida, que condiciona las fantasías persecutorias.

La segunda metanoia implica una labor sobre el sí mismo, en el sentido de una labor total (lo que subsume la noción psicoanalítica de elaboración), mediante la cual accedemos a la coherencia personal, al estar dentro de nuestra propia mente, diferenciándonos de las demás personas en una soledad que no es solitaria, sino que está abierta al mundo. De este modo es posible dar vigor al sí mismo, inventándolo, mejor que transplantándolo, y uno apuesta por dirigir toda nuestra experiencia desde el autorrefrenamiento de la propia autorrelación, por la cual nos convertimos en libres para dar paso a la salida generosa del sí mismo hacia el mundo (movimiento noico).

Una vez alcanzada esta posición, estamos ya en condiciones de abandonar el sentimiento del sí mismo, de la reducción a un yo finito. La metanoia final consiste en el *movimiento fluido entre* el activamente autónomo sí mismo y el sí mismo-y-el-mundo —trascendencia (anoia)—, que pasa por la liquida-

ción de la autopreformación en un momento de antinoia. Finalmente, en ese momento ya no se puede hablar de «estados del ser» y de la ilusoria seguridad representada por esos estados.

Por supuesto que existen muchas posibilidades de confundirse acerca de la situación relativa de esos *estadios*, siendo la más desastrosa de todas aquella que consiste en el intento de pasar de la eknoia y la paranoia a la anoia sin antes conseguir la imprescindible autonomía autorregulada. El empleo sin guía alguna de drogas psicodélicas y abortivas, formas pánicas de lo que parecen «rupturas psicóticas» representa esos intentos. Cuando se da esto, el individuo se encuentra aún, en gran parte, entre las mallas de la red de la familia interna (y con frecuencia también de la externa) y busca ansiosamente réplicas menos restrictivas del sistema familiar.

La familia no es sólo una abstracción, una falsa existencia, una esencia, sino que también existe como un desafío a superar todos los condicionamientos que uno ha sufrido a través de ella. Sin embargo, el modo como cada cual realiza esa «superación» parece estar siempre obstruido. Hay numerosos tabúes en el sistema familiar, de alcance mucho más amplio que el tabú del incesto y el tabú contra la avaricia y la suciedad. Uno de ellos es la prohibición implícita de experimentar la propia soledad en el mundo. Al parecer no hay muchas madres dispuestas a dejar de estar con sus hijos el tiempo necesario para que desarrollen la capacidad de estar solos. Se da siempre la necesidad de impedir la triste desesperación del otro, pero en beneficio propio, no del afectado. Ello lleva a una violación de la tempo-

ralización, es decir, de la elaboración personal del tiempo como distinto del simple registro del tiempo del otro, de manera que el sistema necesidad-tiempo de la madre (que es el intermediario más o menos pasivo del sistema necesidad-tiempo de la sociedad global) se impone sobre el niño. Pero éste posiblemente necesite la experiencia en *su* tiempo o en el de *ella*, de la frustración, de la desesperación y, por último, de una experiencia de la depresión en toda su plenitud. Según mi experiencia, son muy raros los casos de respeto por el tiempo del otro o por el tiempo que éste necesita tomarse en su relación consigo mismo. Una de las más importantes, quizá la más importante, de las contribuciones de las técnicas del psicoanálisis freudiano posiblemente sea el desarrollo sistemático y disciplinado por parte del analista de ese tipo de respeto ante el despliegue natural de la interacción de las temporalizaciones —sin interferirlo sino con una total atención—. En este sentido, la situación psicoanalítica se puede convertir, *idealmente*, en una especie de antifamilia, una familia en la que uno puede entrar libremente y dejar libremente cuando se ha llevado a cabo lo que se tenía que hacer en ella.

La situación analítica no es la de una transferencia familiar en la cual, impregnados por un simplismo ignorante, convertimos al otro en fragmentos de la totalidad de nuestras impresiones nacidas en la experiencia familiar pasada. Esto es sólo un camino, *una vía láctea* que necesitamos saber pasar. Como la leche ya ha sido derramada, para qué llorar por ella. Así se pasa por ello con un impulso anticipatorio, que penetra al sí mismo con intimaciones del

pasado en las que el sí mismo se penetraría a sí mismo.

Lo que hay que hacer aquí es descubrir una dialéctica móvil, que siempre esté moviéndose sobre la cambiante oposición entre el *estar-solo* y *estar-con-el-otro*. Y se hace necesario examinar con mayor profundidad esa antítesis, si es que queremos encontrar la forma en que alguien, que durante su primer año de vida ha estado privado de la sangre vital de su soledad, pueda posteriormente, en momentos de gran angustia, inventar su aislamiento del mundo.

Un chico de seis años llamado Philip vivía con sus padres en un hotel, que era propiedad de unos parientes. Toda su vida había recibido los cuidados cotidianos de sus padres. Nunca había estado solo. Pero un día, cuando estaba jugando en el jardín, se apoyó en un bebedero para los pájaros pintado de blanco y miró el fondo del agua musgosa que reflejaba el cielo. Sobresaltado, miró hacia arriba y vio por vez primera el cielo, como si a través de aquel reflejo hubiera nacido la conciencia de su realidad. Comprobó en un momento de sofoco, que fue también de liberación, su total contingencia y su soledad en el mundo. Comprendió desde entonces que ya no podría recurrir a nadie y que nadie podría recurrir a él de manera que desviara el proyecto vital que acababa de elegir, que ahora sabía que había elegido —aunque por supuesto era necesario llenar los detalles—. Llamó su madre diciéndole que la comida ya estaba preparada. Fue a comer, pero sabiendo por primera vez que ya no era el niño de su madre, sino otra persona. Lo importante es que Philip no habría podido comunicar a ninguno de los

miembros de su familia ni una sola palabra que reflejara su experiencia sin distorsionarla, llevándola a los términos de *ellos* o haciendo de ella un chiste sobre *su* chico.

Si durante el primer año de la vida no se descubre la autonomía propia, ni en ese angustioso momento de una etapa posterior de la niñez, es posible volverse loco al final de la adolescencia o darse por vencido y convertirse en un ciudadano normal, o luchar para conseguir la libertad mediante la elaboración de las relaciones posteriores, ya sean éstas nacidas de modo espontáneo o planificadas de modo analítico. De cualquier manera, hay que dejar el hogar alguna vez. Posiblemente, cuanto antes mejor.

Todo ello está relacionado con la comunicación y la falla en la recepción del mensaje comunicado, propia del sistema familiar. Tomemos una situación muy frecuente entre un padre y una hija. Los dos marchan por la calle cogidos de la mano. En cierto punto se produce una inevitable ruptura de la reciprocidad: el padre sostiene la mano de la niña, pero ésta no sostiene la de él. A través de una sutil alteración kinésica de la presión de la mano, la niña de tres o cuatro años indica que desea ir por la calle por su cuenta. El padre tiene que elegir entonces entre aumentar la presión o ser cómplice de aquello que le enseñaron a experimentar como un riesgo temible: permitir que la niña le deje, no en su tiempo o en el socialmente prescrito, sino en el tiempo de la niña.

¿Cómo llegar a aprender a meternos sólo en lo que nos incumbe, como Basho, el poeta haiku japonés? En su libro de viajes, *La estrecha senda hacia*

el norte profundo, Basho cuenta que, poco después de emprender el camino, vio a un niño abandonado que lloraba desconsoladamente en el otro lado del río. Hubiera podido acercarse y tratar de encontrarle un refugio en la aldea próxima, pero decidió continuar el viaje solitario que había decidido. La composición de Basho se expresa plenamente en el verso, pero ante todo tenía que realizar su viaje; sabía que nada podía hacer por el niño mientras no supiera qué tenía que hacer por sí mismo.

La principal tarea que debemos llevar a cabo si queremos liberarnos de la familia tanto en un sentido externo (la familia que está «ahí fuera») como interno (la que reside en nuestras cabezas) consiste en *mirar a través de ella.* Para hacer de esto algo fenomenológicamente real podemos meditar sobre esta visualización: una *«cola» familiar.* Imaginemos que miramos a través de una serie de velos; el primero de ellos lleva una imagen de nuestra madre en un determinado talante que recordamos espontáneamente; el segundo velo lleva la impronta de nuestro padre en un talante similar; luego miramos a través de sucesivos velos en que aparecen hermanos, abuelos y todas las demás personas importantes en nuestra vida, hasta que al final de la cola nos enfrentamos con un velo que lleva nuestra propia imagen. Después de haber visto a través de toda nuestra familia, nos queda tan sólo mirar a través de uno mismo hasta contemplar una nada que nos devuelve a nosotros mismos, en la medida en que es la nada particular de nuestro propio ser. Tras mirar minuciosamente a través de esa nada, el terror que lleva en sí suena sólo como una nota incidental.

Dicho de otro modo, el superego (nuestros internalizados padres, trozos y piezas primitivos, amados y odiados, de sus cuerpos, fragmentos de afirmaciones amenazadoras y confusos mandamientos que resuenan en nuestros oídos mentales desde el primer año hasta el final de nuestras vidas) debe ser transformado en una realidad fenoménica, en vez de continuar siendo una abstracción teóricamente inteligible. El superego (la abstracción teórica) no es nada más que una serie de impresiones sensoriales, de imágenes que deben ser contempladas, oídas, gustadas y tocadas en nuestra conciencia. Por razones que explicaremos más adelante, condensaré todas estas modalidades sensoriales en la visión, en el ver y en el ver a través de. Pienso que el objetivo es concretar el superego en componentes fenoménicos reales para que así puedan ser empleados como un dispositivo de defensa social, de alarma contra robos y de metralleta, en vez de ser usados y posiblemente destruidos por él. Las técnicas que podemos descubrir o inventar para hacerlo son muchas y variadas.

Además de utilizar interpretaciones terapéuticas, podemos evocar cuentos y mitos y, lo más importante, conjurar nuestra propia mitología personal. Muchos hablamos, por ejemplo, del mito del Golem. Recordemos la historia cabalística original. Unas familias judías erigen en sus casas una estatua de barro en cuya frente graban la palabra *Emeth,* que significa «verdad». Aquel monstruo cumplía las veces de un sirviente y realizaba toda clase de trabajos domésticos hasta que se hacía desobediente o ineficaz, o simplemente demasiado grande. Entonces

el padre de familia tenía que llegar hasta la frente del Golem y borrar la primera «E» de *Emeth* y dejar así la palabra *Meth*, que significa «morir». El monstruo entonces moría y desaparecía. Sin embargo, un padre de familia permitió que el Golem creciera de tal modo que ya no pudo alcanzar la frente de la turbulenta criatura; así que, después de reflexionar, como sabía que todos los Golem o Superegos son esencialmente obedientes, le ordenó que se inclinara para recoger unos desperdicios. Cuando el Golem obedeció borró la «E» de *Emeth;* pero había olvidado el tamaño del monstruo y la masa de cieno original se desplomó sobre él y lo asfixió. Fue algo así como morir prematuramente a consecuencia de una trombosis coronaria, o de un cáncer, o alcanzado por los disparos de la policía antimotines. Así es como mantenemos a nuestros Golem; de todas maneras es probable que sea lo que *ellos* quieren.

Un dato más para ilustrar el poderío de la familia interna, esa familia de la que uno puede alejarse miles de kilómetros y, sin embargo, seguir en sus garras y ser estrangulado por ella. Conocí a una persona que por todos los medios intentaba liberarse de una compleja situación familiar que parecía invadir cada uno de sus actos, tanto en su trabajo como en la relación con su esposa e hijo. Un día su madre le contó un cuento judío muy conocido. Era la historia de un joven enamorado de una hermosa princesa que vivía en una ciudad próxima, a unos cuantos kilómetros. Él quería casarse con ella, pero la princesa le puso como condición que le arrancara el corazón a la madre y se lo llevara a ella. El joven volvió a su casa y arrancó el corazón de su madre

mientras ésta dormía. Alegremente (aunque, en el fondo, sólo contento) atravesó los campos en busca de la princesa, pero como iba corriendo tropezó y cayó. El corazón saltó en su bolsillo y mientras estaba caído en el suelo le preguntó: «¿Te has hecho daño, hijo querido?». Por ser demasiado obediente a la madre interna, proyectada en un aspecto de la figura de la princesa, quedó totalmente esclavizado por aquélla, de cuyo omnipresente amor inmortal no podría escapar nunca.

No hace mucho me trajeron a un chico con un diagnóstico de esquizofrenia, en «retraimiento autista». Aquel hermoso niño de ocho años fue introducido en mi consulta por sus padres; llevaba encima una placa que decía: «Es malo comer personas». Hacía muecas, gesticulaba, y no podía (o, quizá, lo que es más importante, no quería) sentarse y participar en la conversación. Su madre, como se puede suponer, estaba metida en una especie de orgía devoradora, consumiéndola a través de la orientación exclusiva de su «mente» y de su «cuerpo» para el «bienestar» del chico: lo protegía de amistades vulgares en el colegio, de un director demasiado duro que olfateaba la presencia de un «malo». Pero la causa de ello era que su marido la dejaba morir de hambre en términos que trascendían lo sexual. El marido, profesor en una universidad al oeste de Londres, no podía portarse de otra manera, porque a su vez carecía de cualquier clase de relación real con los otros por la burocracia académica que le mediaba la situación de hambre en el primer mundo, difícilmente reconocida por la administración universitaria pero denunciada con creciente vehemencia por

los estudiantes más radicales y con efectos también crecientes. Después de unas cuantas sesiones terapéuticas, en que recibió una ración adecuada (pues a veces hablar es absorber), la paciente tendió cada vez menos a «devorar» a su hijo. Éste volvió a la escuela e hizo sus primeras amistades con otros chicos. Un mes más tarde volví a verlo y ya no llevaba estigmas psiquiátricos sino una placa con la leyenda: «Cómeme, soy delicioso». El «problema clínico» estaba resuelto. Detrás de todo esto no hay más que política.

Un monje tibetano, entregado a un largo, solitario, meditativo retiro, comenzó a tener alucinaciones de una araña. Cada día la araña aparecía más grande, hasta que por último su tamaño fue como el del hombre y su apariencia amenazadora. En este punto el monje pidió consejo a su guru y recibió esta respuesta: «La próxima vez que se aparezca la araña, dibuja una cruz en su vientre y luego, tras reflexionar, coge un cuchillo y clávalo en medio de esa cruz». Al día siguiente, el monje vio la araña, dibujó la cruz y luego meditó. En el preciso instante en que se disponía a clavar el cuchillo, miró hacia abajo y, con asombro, vio la marca dibujada con tiza sobre su propio ombligo. Es evidente que distinguir entre el adversario interno y el externo es, literalmente, una cuestión de vida o muerte.

Las familias tienen que ver con lo interior y con lo exterior.

Tienen que ver con la vida o la muerte o la evasión ignominiosa.

Una forma muy corriente de actuar las estructuras familiares internalizadas (no comprendidas o sólo

de modo fragmentario) son las manifestaciones políticas en las que el grupo organizador está desprovisto de ese tipo de visión de la realidad que está en ellos mismos. Éste es el caso de manifestantes que resultan heridos innecesariamente, porque proyectan sobre la policía, sin saberlo, aspectos negativos, punitivos, poderosos, de sus padres. Ello origina un ataque «desde la retaguardia», ya que no sólo se defienden del policía que está «ahí fuera», sino también del ataque interno del policía que está en sus cabezas. Las gentes más vulnerables a estos ataques bilaterales suelen ser olfateadas por policías y jueces, y es significativo que esos manifestantes que reciben los golpes más duros, sean también quienes reciben las sentencias más severas de los tribunales. No es necesario decir que el objetivo revolucionario queda olvidado.

Si debemos seguir considerando la paranoia como un estado enfermizo lo es en este sentido: creo que el único lugar donde se puede hallar como problema social es en las mentes de los policías, los administradores de la ley y el consenso de los políticos de los países imperialistas. Estas desgraciadas personas materializan los superegos proyectados por todos nosotros, hasta tal punto que las internalizaciones de las partes autopunitivas de nuestras mentes los desposeen de todo tipo de existencia humana propia. Cualquier compasión que *nosotros* sintamos por *ellos* no debe embotar la efectividad de la fuerza de nuestra cólera frente a la persecución real que, sin saberlo, encarnan y que se dirige contra el tercer mundo, dividido en Asia, África y América, y contra el no reconocido ni autorreconocedor tercer

mundo que vive en el corazón del primer mundo. Más adelante definiré ese secreto tercer mundo; por el momento basta con decir que es negro (sea cual fuere su color real), *hippy*, y que se orienta hacia la toma local del poder en fábricas, universidades, escuelas. Está desprovisto no de *educación* sino *por* la educación, vulnera las leyes contra los estupefacientes y muchas veces se sale con la suya, y sabe cómo quemar los automóviles y hacer bombas que a veces funcionan. Con frecuencia se ve degradado por un diagnóstico de «omnipotencia infantil», según sugirió un colega psiquiatra al referirse a los guardias rojos de la revolución cultural.

La cuestión palpitante es, sin embargo, si esa supuesta categoría «psicopatológica» podrá ahora eludir los diagnósticos «amateur» de la familia y de algunos de sus colegas psiquiátricos, todos ellos tan imbuidos de la aterrada arque-ideología de los perros guardianes de la burguesía, que querrían eludir toda realidad como los falderos. Si aquellos individuos, estigmatizados de esa manera, consiguen evitar tal posibilidad invalidadora, quizá descubran cómo utilizar de un modo social revolucionario sus «aberraciones», en vez de dejarse degradar por una neurosis privada, que simpre refuerza «el sistema» y se embarca con él en juegos interminables y sin alegría.

A través de estas consideraciones, se comienza a oír la nota grave, resonante, de una posibilidad que se afirma a sí misma, quizás amedrentada, pero sin duda alarmante en sus intenciones: la posibilidad de una desestructuración de la familia a partir de una comprensión profunda de la destructividad de esa

institución. Una desestructuración que será radical precisamente porque finalmente lleva hacia ella y porque exige una revolución en la sociedad global. Ahora es necesario que hagamos una diferenciación de modo permanente entre formas y posibilidades pre y posrevolucionarias. En términos concretos, lo único que podemos hacer en un contexto prerrevolucionario reside en proponer algunos prototipos aislados, que sólo se desarrollarán socialmente de modo masivo dentro de un contexto posrevolucionario.

Vamos a recapitular los factores que operan dentro de la familia, a menudo con efectos letales y siempre con consecuencias entontecedoras en lo humano. Posteriormente analizaremos las posibilidades de darles la vuelta.

Primero nos encontramos con la estrecha imbricación entre las personas, que se basa en el sentimiento de lo incompleto del ser de cada cual. Un ejemplo clásico es el de la madre que se siente personalmente incompleta (debido a una compleja serie de razones, entre las que habitualmente se encuentra, en un punto central, la relación con *su* propia madre y la carencia general de la efectividad social extrafamiliar de la mujer). Así, en el sistema coloidal conjunto de la familia, absorbe a su hijo para que se convierta en ese pedazo de sí misma que le falta (que su madre le «enseñó» que le faltaba) y el pedazo que realmente le falta (el factor objetivo de su insuficiencia social). El hijo, aunque consiga abandonar el hogar y casarse, tal vez nunca llegue a ser más completo que ella, porque durante los años críticos de su «formación» fue como un apén-

dice de su cuerpo (su pene) y de su mente, el pene mental de ella o la eficiencia social que está socialmente prescrita. En la forma más extrema de esa simbiosis, el hijo puede tener sólo una salida, la de entregarse a una serie de actos que le procuren ser llamado esquizofrénico (alrededor del uno por ciento de la población es hospitalizada en un momento dado bajo ese marbete) y el traslado a la réplica de la familia que es el hospital para enfermos mentales. Tal vez la única forma de que las personas, íntimamente imbricadas las unas con las otras en el seno familiar y en las réplicas de la familia que son las instituciones sociales, puedan desplegarse gracias al calor del amor. La ironía del asunto consiste en que el amor sólo toma la temperatura adecuada para efectuar ese despliegue, una vez atravesada esa región —habitualmente considerada como ártica— del respeto total por la propia autonomía y del de cada una de las personas conocidas.

En segundo lugar, la familia se especializa en la formación de papeles para sus miembros más que en preparar las condiciones para la libre asunción de su identidad. No me refiero a la identidad en el congelado sentido esencialista, sino en el libremente cambiante, incierto, pero altamente activo sentido de ser uno quien es. Característicamente la familia adoctrina a los hijos en el deseado deseo de convertirse en determinado tipo de hijo o hija (luego marido, esposa, madre, padre) donándoles una «libertad», minuciosamente establecida, para desplazarse por los estrechos intersticios de una rígida trama de relaciones. En lugar de la temida posibilidad de que actuemos desde un centro de nosotros mismos, libre-

mente elegido e inventado, de que estemos *autocentrados* en buen sentido, nos enseñan la sumisión o a asumir un modo excéntrico de estar en el mundo. Aquí excéntrico significa ser normal, estar situado de modo normal fuera del propio centro, que de esta manera se convierte en una olvidada región desde la cual sólo nos llegan los llamamientos de nuestros sueños, articulados en un lenguaje que hemos olvidado igualmente.

La mayor parte de nuestro empleo consciente del lenguaje no es más que un facsímil, pálido y chillón, de las extrañas lenguas que más profundamente resuenan en nuestros sueños y modos prerreflexivos de conciencia («inconsciente»).

Ser una persona normalmente excéntrica, bien educada, quiere decir que uno vive todo el tiempo en relación con los otros, y así es como este sistema falazmente escindido se origina en la adoctrinación familiar, de manera que funcionamos constantemente en los grupos sociales de la vida ulterior como una cara u otra de una dualidad. Esencialmente, se trata de una colusión que recae sobre el parámetro rechazo/aceptación de la propia libertad. Uno rechaza determinadas posibilidades propias y deposita en el otro esas posibilidades rechazadas, el cual, a su vez, deposita en uno posibilidades de un tipo opuesto. En la familia hay metida una antítesis entre «los que crían» (padres) y «los que reciben la crianza» (los hijos). Toda posibilidad de que los hijos «críen» a los padres está fuera de lugar. El «deber» socialmente impuesto de los padres elimina finalmente toda alegría que pueda mover la división de papeles. Esta estructura obligacional es trasladada poste-

riormente a los restantes sistemas institucionales, donde después ingresa la persona criada en la familia (por supuesto incluyo a las familias adoptivas y a los orfanatos, que se ajustan al mismo modelo). Una de las escenas más tristes que conozco es la de un niño de seis o siete años, que juega a la escuela, con pupitres y lecciones preparadas, bajo la mirada de los padres, exactamente tal como se hace en las escuelas primarias. ¿Cómo impedir esa abdicación y hacer impedir que el niño o la niña nos revelen su secreta sabiduría, que hacemos olvidar porque olvidamos que la hemos olvidado?

En tercer lugar, la familia, como socializador primario del niño, le pone controles sociales que exceden claramente a los que el niño necesita para hacer su camino en la carrera de obstáculos que le plantean los agentes extrafamiliares del estado burgués, ya sean éstos policías, funcionarios universitarios, psiquiatras, asistentes sociales o «su» propia familia, que de modo pasivo recrea el modelo familiar de sus propios progenitores, aun cuando, desde luego, hoy en día los programas de televisión son algo diferentes. En realidad, lo que se enseña principalmente al niño no es cómo sobrevivir en la sociedad, sino cómo someterse a ella.

Rituales superfluos como la etiqueta, los juegos organizados y las operaciones mecánicas de aprendizaje en las escuelas sustituyen a las profundas experiencias de creatividad espontánea, juego verdaderamente libre y despliegue en libertad de la fantasía y de los sueños. Esas formas de vida son obligatoriamente suprimidas, olvidadas de modo sistemático, para poner en su lugar superfluos rituales. Quizá

sólo la terapia en el mejor sentido puede capacitar para dotar de nuevo valor la propia experiencia, de forma tan elevada que registremos nuestros sueños adecuadamente y los desarrollemos como secuencias más allá del estancamiento al que acceden la mayor parte de las personas antes de cumplir los diez años. Si ello se diera en una escala lo suficientemente amplia, la terapia se convertiría en peligrosa para el estado burgués y sumamente subversiva, debido a que señala nuevas formas radicales de vida social.

Por ahora es suficiente con decir que, con todo, cada niño es un artista, un visionario y un revolucionario, al menos de forma germinal, mientras el adoctrinamiento escolar no haya comenzado. ¿Cómo recobrar esa potencialidad perdida, cómo desandar lo andado desde el juego gozoso, verdaderamente lúdico que inventa sus propias reglas autónomas, hasta la conducta social frívola, es decir, normal, que juega juegos ya reglamentados?[2]

En cuarto lugar, la familia deposita en el niño un elaborado sistema de tabúes; retomaremos este tema en los próximos capítulos. Ello se lleva a cabo, como la enseñanza de los controles sociales, mediante la implantación de la culpa, la espada de Damocles que descenderá sobre la cabeza de quienes antepongan sus elecciones personales y sus experiencias propias a las prescritas por su familia y la sociedad.

Si alguien pierde la cabeza de manera que desobedece esas prescripciones. lo cual es bastante poé-

2. En esta frase hay un juego de palabras entre *ludic* (lúdico) y *ludicrous* (frívolo). [*N. del t.*]

tico, que lo decapiten. El «complejo de castración», en vez de ser algo enfermizo, es una necesidad social para la sociedad burguesa y es precisamente cuando se sienten en peligro de perderlo en el momento en que muchas personas perplejas recurren a la terapia, o a una nueva forma de revolución.

El sistema de tabúes que la familia enseña se extiende más allá que los presumibles tabúes del incesto. En las modalidades sensoriales de comunicación interpersonal se reduce a lo audiovisual, con tabúes muy duros en contra de que los miembros de la familia se toquen, se huelan y se gusten mutuamente. Los niños pueden jugar con sus padres, pero por ambas partes existen líneas firmes de demarcación de las zonas erógenas. Los varones que dejan atrás la niñez, deben besar a sus madres con medida oblicuidad y ritual. Los abrazos y apretamientos transexuales se precipitan rápidamente, en la mente de los miembros de la familia, en una zona de «peiigrosa» sexualidad. Y por encima de todo hay el tabú acerca de la ternura, que ha sido notablemente descrito por Ian Suttie en *Origins of love and hate*. Es indudable que en las familias la ternura puede sentirse, pero no expresarse, a menos que se haga en forma tan convencional que se convierta en prácticamente inexistente. Esto nos trae a la memoria a aquel joven citado por Grace Stuart,[3] que al ver a su padre en el ataúd se inclinó y lo besó en la frente, diciendo: «Toma, padre mío, nunca me atreví a ha-

3. *Narcissus, A Psychological Study of Self Love*, George Allen and Unwin, Londres, 1956.

cerlo mientras estabas vivo». Tal vez si entendiéramos qué muertos están los «vivos» estaríamos preparados, espoleados por la desesperación, a atrevernos más.

A lo largo de todo este capítulo he utilizado forzosamente un lenguaje que encuentro arcaico, esencialmente reaccionario y realmente discrepante con mi pensamiento. «Palabras familiares» como madre, padre, niño (en el sentido de «su niño»), superego. La connotación de «madre» hace surgir una cierta cantidad de connotaciones biológicas, funciones de protector primario, un papel social sobredefinido y una determinada «realidad» legal. En realidad, la función de madre la pueden asumir otras personas: el padre, los hermanos y sobre todo, otras gentes exteriores a la agrupación biológica formada por la familia.

Ya no es necesario ni el padre ni la madre, sino sólo la maternidad y la paternidad.

Me parece sin sentido reducir relaciones sociales complejas, pero inteligibles, a hechos biológicos puramente contingentes y circunstanciales que no trascienden su facticidad, que son hechos previos que comienzan una verdadera socialidad. Recuerdo una sesión conjunta con una madre y una hija. En determinado momento la madre, con profunda tristeza y no poco valor, confesó que empezaba a experimentar un tremendo y decisivo sentimiento de pérdida y envidia al darse cuenta de que el terapeuta era ahora la madre de su hija. El límite entre la relación «transferencial» y la «real» nunca puede, y creo que nunca debiera, convertirse en tan claro. De lo que se trata es de vivir una necesaria ambigüedad con un indispensable sentido de la diferencia entre

la imagen proyectada (alterante) y la inalterada percepción del otro.

No obstante, a pesar de lamentar el lenguaje que me veo obligado a emplear, no usaré uno nuevo, limitándome a subrayar la vacuidad y el peligro que encierra el fetiche de la consanguinidad.

La sangre es más espesa que el agua únicamente en el sentido de que es el torrente vivificante de una indudable estupidez social.

La familia, como es incapaz de abastecernos de idiotas sacralizados, se reduce a la simple deficiencia mental.

LA TOPOGRAFÍA DEL AMOR

Creo que cuando hablamos de familia y de matrimonio nos vemos obligados a hacer trampas con el lenguaje hasta que finalmente conseguimos generar en nosotros mismos una especie de vértigo, en el que las palabras, de las que falazmente creíamos salía el conocimiento, pierden su significado aparente; de manera que es posible un discurso más real, lo que supone, en última instancia, la invención de un lenguaje, que no se limite a la palabra hablada y a la escritura.[1] En el futuro, creo, ya no escribiremos libros sino que los haremos, convirtiendo así en literal el clisé metafórico que dice que escribir es un acto.

En todo el lenguaje verbal hay una imposición que no se da en la comunicación no verbal. El peso del significado atribuido a las palabras es mucho mayor por ejemplo que el de los modos de expresión

1. Reflexionemos sobre la diferencia entre los efectos históricos de la *Torah* escrita y la oral. La primera se convirtió en una enseñanza restrictiva en un sentido humano, pero socialmente tuvo un efecto cohesionante; la última, transmitida de boca en boca en una situación en que los menores gestos y la entonación formaban parte del mensaje, se convirtió en peligrosa fuente de alegría y liberación, que constantemente tenía que ser encerrada en unos límites verbales.

paralingüísticos y kinésicos, en los cuales el ritual aparece en una profundidad superficial, y la asunción es doble: en primer lugar se desprende de la connotación acumulativa del pasado de cada palabra, y en segundo lugar, a partir del escritor o del hablante presenta el despliegue sintáctico de cada palabra.

Por lo tanto, hacemos trampas con las palabras para que ellas no nos engañen a nosotros. Como es el caso de todos los sistemas institucionalizados, tenemos que contrarrestar mediante nuestras jugadas el juego del sistema; en primer lugar, eludiéndolo en términos personales; en segundo, trascendiéndolo en términos históricos. Ahora, en lo referente al tema de la topografía del amor —es decir, dónde se sitúa, si es que hoy está en alguna parte— elegiré, como caso paradigmático, la palabra «matrimonio».

Aparte del sentido legal y contractual corriente de la palabra, «matrimonio» puede designar cualquier tipo de unión, más o menos duradera y objetivada entre entes personales. Si reconocemos que cada uno de nosotros está lleno de un mundo de *otros* que no son enteramente *ellos* mismos y a la vez no son enteramente *nosotros,* podemos pensar en cierto acuerdo marital *dentro de una persona.* Si buscamos en la tradición de la investigación fenomenológica de la experiencia humana, recordaremos la definición de intencionalidad que atraviesa la obra de Husserl y, sobre todo, de Sartre. Todo dato primario de la experiencia que surge como pensamiento, sentimiento, movimiento de apetencia, lo es *de* algo, hacia algún objeto que a la vez constituye y es constituido por el movimiento inicial en la conciencia

como una entidad unitaria y autounificante en el mundo.

Aquí debemos separarnos, sin embargo, porque no podemos hablar de matrimonio sin hablar del amor y no podemos hablar del amor sin hablar del instinto. En la literatura psicoanalítica, la entidad verbal más dudosa y oscura es «instinto» o, peor aún, «impulso instintivo». Hasta ahora, el uso del término ha sido poco más que una ayuda decepcionante a los escritos teóricos, algo que desgraciadamente hizo posible escribir cuando un acto histórico de espera y de silencio hubiera sido más adecuado. En el conjunto de su campo de empleo, significa la violenta irrupción de la abstracción pura en casi toda experiencia concreta de necesidad y de deseo. Yo sugeriría que la palabra «instinto» desapareciera, y se volviera a formar una entidad que ha sido falsamente escindida, aunque por supuesto el modo como debemos hablar de él ahora no puede dejar de reflejar la escisión.

Hablar de la urgencia instintiva del comer es hablar de algo que surge de la nada. Una cosa puede surgir de la nada, siempre y cuando esa nada tenga un carácter particular. En este caso, la particularidad de la nada consiste en la línea de circunscripción por parte del mundo como ausencia, carencia, lo que no está allí. Dentro de este mundo hay ciertos objetos comestibles; la distancia y los obstáculos entre ellos y los objetos, y nuestros cuerpos como objetos en el mundo, que pueden ser observados por los otros; la contracción del hambre en nuestro estómago; las alteraciones neuroquímicas durante el estado de hambre que pueden ser registradas, etc. Es como

deslizar un dedo por la superficie de una mesa y dejarlo caer en la nada al llegar al borde. El borde no es ni la mesa ni la «nada» en la que el dedo cae, y tanto la mesa, que es algo, como la nada, que no lo es, definen el borde como no existente, pero que tiene una no existencia específica. Si podemos llevar nuestra imaginación metafísica hasta operar una desustancialización de nuestro dedo, de manera que se convierta en un no-dedo, nos acercaremos a lo que un instinto «es».

Pero luego hay que seguir adelante, y pienso que en esa dirección: sostengo que no hay ninguna distinción lógicamente justificable y ciertamente ninguna distinción real *en la experiencia* (hasta que empezamos a ser analíticos y fragmentantes en relación a ella) entre «la urgencia instintiva» y su objeto. Por supuesto, como ya he señalado, el lenguaje de que disponemos para expresarnos traiciona nuestros propósitos; pero vamos a decir sólo esto: la urgencia instintiva que nos arrastra hacia un alimento apetecible *no es otra que el alimento en sí en su plena significación.* Esto es cierto, empero, como veremos, en términos en los que subyace una antítesis entre el alimento «externo» que está en nuestro plato y el pecho bueno «interno» (que por supuesto es una manera condensada de expresar miríadas de imágenes internas apetitosamente satisfactorias). La frase «gratificación instintiva» designa meramente la conciencia coalescente de los objetos interno y externo, y ello a su vez significa la decisiva disolución de los límites experimentados del sí mismo.

El instinto no gratificado es la experiencia de estar suspendido en el límite del sí mismo, asustado

por lo precario de la posición, pero más que nunca incapaz de renunciar a la seguridad de una clara conciencia del yo.

Para hablar acerca del instinto escogí en primer lugar una situación instintiva oral porque una genitosexual hubiera parecido, aunque de forma engañosa, demasiado simple. Es hoy un lugar común hablar de la experiencia de la muerte en el orgasmo y de la pérdida de las limitaciones del sí propio en ese estado. La amenaza de la gratificación instintiva a mi entender es más vívida en el caso oral. Esta amenaza asume sus proporciones reales, por supuesto, debido a que es un límite ontológico. La realización instintiva supone en todos los casos la ruptura de los límites del sí mismo, convirtiéndose así no en un equivalente de la locura, sino en la locura misma. Así pues, para encontrar el nivel básico de comprensión de la represión en la sociedad, hay que entenderla como pánico colectivamente reforzado y formalizado institucionalmente frente al enloquecimiento, frente a la invasión de lo exterior por lo interior y de éste por aquél, frente a la pérdida de la ilusión del sí mismo.

La ley es terror puesto en palabras.

Debido al terror las palabras deben ser desprovistas de toda referencia personal.

Debido al terror cualquiera que es nadie juzga a ninguno que puede ser alguien.

Debido a la naturaleza abstracta del juicio, el crimen se vuelve abstracto. Por ello pueden seguir en pie tribunales y cárceles y todas las demás instituciones. Por ello prevalece el sufrimiento, en nadie, por nada. El no poder localizar el sufrimiento es

lo que sufrimos. Y esto es válido para todos nosotros. Tanto para los jueces como para las víctimas. El sufrimiento concreto de la persona castigada es un hecho arbitrario y gratuito, lanzado al mundo para dar una falsa sustancialidad a un sistema etéreo.

El estado burgués es una píldora tranquilizante que tiene efectos secundarios letales.

Se ha llevado a cabo la comprensión sociohistórica de la represión en forma espectacular; nos toca ahora reflexionar sobre y actuar a partir de su estructura ontológica.[2]

Permaneciendo un poco de tiempo en el caso oral, vamos a considerar fenómenos como el pecho bueno alucinado por el bebé y los objetos transicionales. Es corriente darles el significado de un movimiento de envidia o semiprotesta frente a la realidad. Por supuesto (tal vez con «ayuda analítica») todo ello se supera y se suma al resto de nuestro bagaje inconsciente debidamente resuelto en la oficina de objetos perdidos de nuestra mente. Pero ¿qué ocurre si la protesta se torna menos amedrentada y dejamos de equiparar la resolución del conflicto con una adecuada adaptación social? ¿Qué ocurriría si el pecho bueno alucinado fuera una tentativa de mantener una identidad transpersonal de lo interior y lo exterior,

2. No discuto la clásica distinción marxista entre infraestructura como materialidad en el sentido de medios de producción y relaciones de producción en su interacción e interpenetración con la superestructura representada por la conciencia y sus productos que «reflejan» la infraestructura. Entiendo por infraestructura ontológica la fuente de interacción e interpenetración, la precondición no analizable pero situable del análisis.

el momento de la locura triunfante, que la mayor parte de nosotros hemos conocido y hemos tenido que dejar a un lado enteramente con toda rapidez? ¿Qué pasaría si el pedazo del cobertor que la niña chupa fuera más real que el pecho de su madre (que «es» el pecho que ya no chupa), o que el pecho bueno interno que proyecta sobre ese cobertor? ¿Es que no podemos concebir que pueda tener precedencia el cobertor en realidad, ni subjetivo ni objetivo (es decir, pecho bueno interno y externo)? En otras palabras: la búsqueda que emprende la niña del pedazo adecuado del cobertor no está en la niña, ni entre ella y el cobertor, ni en ningún otro lugar del mundo sino en el cobertor mismo. El cobertor es para la niña el sustituto del pecho, pero es ésta una falsa hermenéutica en la medida que no es una explicación recíproca que conforma sólo al que explica (aunque, por supuesto, como sucede en muchas terapias cargadamente interpretativas, el niño extraiga cierto consuelo de sentir que el que explica se está explicando un poco a sí mismo). El mundo, en este sentido, rebosa de objetos milagrosos que preceden a los individuos que atestiguan u obran milagros. El hombre que habla de magia es superfluo.

El punto crítico de haber nacido es descubrir que «uno» ha sido ya.

El punto crítico del morir es experimentar *este* hecho del propio nacimiento.

Este punto es el punto geométrico.

La geometría es una ardua tarea.

Después de estas consideraciones acerca de la relación de lo interior con lo exterior y de ambos con lo que no es ni lo uno ni lo otro, volvamos al

amor y al matrimonio —si es que podemos soportar esta particular conjunción de términos.

Desde un lugar en el mundo, en parte elegido y en parte asignado, tenemos que mirar, a través de la familia, hacia el sugerente pero algo lóbrego mundo de las otras personas que están fuera de ella. Uno debe mirar a través del matrimonio de sus padres y a través de su posición que es, en cierto sentido, estar casado con el matrimonio de ellos, y a través de su propio casamiento con cada uno de sus padres. También su matrimonio con cada uno de sus hermanos y con cada uno de los «otros importantes» (y con el matrimonio de aquéllos con él, puesto que el matrimonio puede no ser totalmente recíproco: se puede sentir uno casado con alguien que no se siente casado con uno). Para acceder a cualquier relación matrimonial con personas ubicadas en el mundo exterior a la familia, antes hay que pasar por los trámites del divorcio, de forma parcial o total, con cada una de estas personas.

Después de haber hecho esto, con mayor o menor éxito, quedamos entregados a nuestros propios medios y dispuestos a enfrentarnos de nuevo con la posibilidad de casarnos con alguien exterior al sistema, pero que se encuentra dentro de un sistema comparable, y a veces incluso idéntico.

Por último, y para evitar pasar por interminables repeticiones de lo que uno ya ha pasado, pero utilizando otros nuevos individuos (es decir, no originales) en vez de los otros originales (es decir, los otros menos originales todavía de la propia familia) se puede optar por el regreso a sí mismo, y por dilucidar qué clase de relación se desea mantener con

uno mismo. Podemos casarnos con nosotros mismos, o divorciarnos más de nosotros mismos (tal vez divorcio y extrañamiento de uno mismo no sean la misma cosa). De modo que desandamos lo andado y alcanzamos el punto de odiarnos lo bastante como para generar una nueva repetición del arcaico esquema de vidas y mentes construidas a medias, o el de amarnos lo bastante como para pasar por el divorcio en serie de todas las personas semicasadas semidivorciadas que existen en nuestra mente, y a partir de ahí decidir si deseamos hacer algo en relación con todas esas otras posibilidades de relación.

Podemos alcanzar un punto de suficiente «narcisismo» para revalorizar dicha categoría «psicopatológica» y entender, por ejemplo, que no es posible amar a otro mientras no nos amemos lo bastante a nosotros mismos —en todos los niveles, incluyendo el nivel de una adecuada masturbación (o sea, plenamente orgásmica) es decir, lo suficiente para masturbarnos, por lo menos una vez, alegremente.

Sin una segura base de amor a sí mismo cada uno inevitable y repetidamente actúa en las relaciones con los otros la masa total de culpa implantada. En los primeros años de este siglo, los hospitales psiquiátricos de Inglaterra proporcionaban a su personal grandes carteles donde se enumeraban las causas de las enfermedades mentales. En un lugar prominente, la masturbación encabezaba la lista. El progreso de la psiquiatría liberal ha hecho que esto parezca ridículo, pero esto es sustituir una mentira por otra. Por supuesto, la masturbación enloquece a aquel que comienza a verla como una forma de sexualidad que niega a la familia que debe prepararse a formar; si

se la ve como una negación de la pérdida, socialmente de uno mismo, en la alteridad; pero sobre todo si uno se masturba *adecuadamente,* es decir, en el sentido de una exploración ilimitada del propio cuerpo, que abarca todas las formas de retraimiento antisocial que puede llevar en sí esa antiepistemología del conocimiento carnal de uno mismo, que se desplaza hacia el otro, una vez llegado el momento.

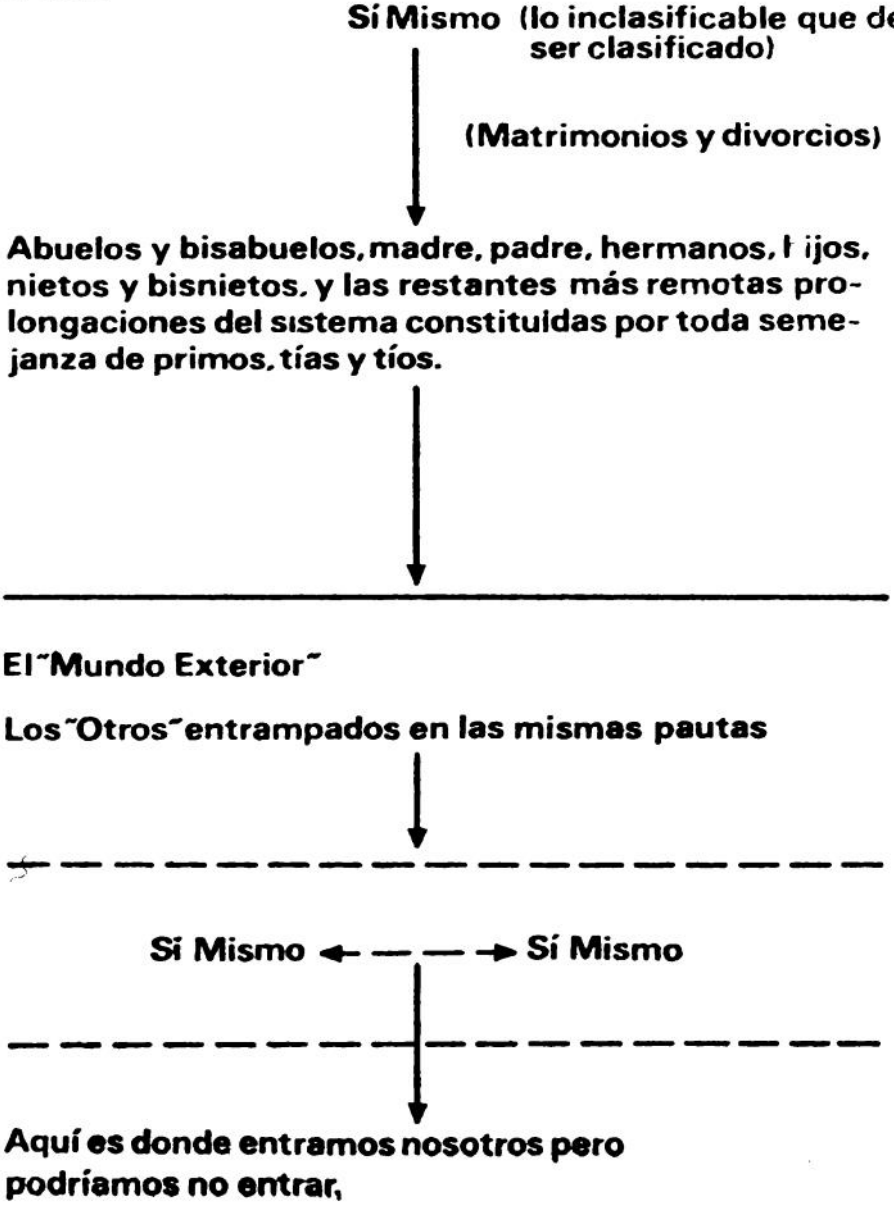
Me parece que ahora conviene distinguir entre una relación amante y una relación de amor, aunque siempre podemos tener la esperanza de que ambas se unan. En una relación amante, cada individuo posibilita que el otro ame a ambos lo bastante como para preacondicionar el desarrollo de la relación. Todo radica en evitar que el otro sea *bueno y amable* para consigo mismo. Estas frases son tan banales que bordean la idiotez emocional, pero quizá debamos convertirnos en idiotas emocionales, completamente respetuosos de esa necesidad reconocida en nosotros primero y luego en todos los demás.

Mi experiencia me ha enseñado que no se puede trabajar a gusto con un grupo mientras que no se catalice de modo precondicional la posibilidad de ser recíprocamente corteses y amables. Esto siempre cuesta tiempo y trabajo. Pero quizá para amar tengamos que echar fuera antes la desilusión del amor.

Voy a intentar explicarme en términos algo diferentes.

¿Por qué no aceptar el desafío y, en el sentido real, «hacerle el juego al sistema»? Vamos a hablar del matrimonio como de una cosa real, una conjunción entre personas o entre personas y sus opuestos. En este sentido, somos internamente polígamos has-

ta un punto bastante notable. De manera significativa, lo que dejamos fuera es nuestro matrimonio secreto y mantenido en secreto, con nosotros mismos. Así, la constelación interna podría, más o menos, expresarse así:



Éste es el estado normal de cosas ahora: el Sí Mismo va andando a tientas, vacilando, por el mundo familiar interior y exterior a su mente y luego cae en el mundo exterior a la familia. Descubre que el mundo exterior a la familia trata de parecerse todo lo posible al mundo de la familia que ha conocido antes, del mismo modo que el mundo familiar intenta parecerse al mundo exterior en todo lo posible. Entre ambos no parece existir una notable diferencia, a menos que el Sí Mismo, pueda inventar una. Si la persona comprueba esto, que de hecho la esencia de la persona pesada estriba en no haber rebasado, ni siquiera con la imaginación, los estrechos horizontes de la propia familia, y en repetir o chocar con las repeticiones de este sistema restrictivo que es exterior a ella; que, en resumen, *ser una persona pesada es ser una persona-de-familia, alguien que encuentra la primacía de su existencia en la imagen que refleja el espejo y no en el que es reflejado.* Sólo entonces la persona puede volver al punto de partida e intentar encontrarse consigo misma, cortejarse a sí misma y casarse consigo misma.

Por supuesto, cuando la persona regresa a su Sí Mismo lo hace con una distorsión en su visión debida a las sucesivas refracciones de su paso a través de los otros, primero a través de los exteriores y luego de los interiores a su familia, y siempre a través de los otros interiores y exteriores a su mente (es perceptible siempre un sentido de la diferencia si no una conciencia definidora). Finalmente, no obstante, cuando este proyecto ha sido realizado, el Sí Mismo se encuentra consigo mismo en un mundo interior desierto —los otros se han esfumado bajo los efectos

irradiantes de su espíritu y él vaga solo por la tierra baldía, sustentándose con la piedra que chupa y con la ceniza que penetra por los poros de su piel—.

Luego, si quiere un oasis, tendrá que formarlo con las lágrimas que derrama, entre sus montículos de arena. Entonces podrá reclamar a otro para que se le acerque en busca de alimento y ser, a su vez, alimentado.

Pero tendrá que permanecer siempre en su desierto, porque ésa es su libertad.

Si un día no necesitara de su libertad, ésa sería también su libertad.

Pero en cualquier caso, el desierto permanece.

Si intentamos examinar la expresión del amor como un hecho social observamos una reacción social dominante en todo el ámbito de las respuestas: la reacción del odio. La aparición del amor significa la subversión de nuestro bien ordenado mundo social. Mucho más que estadísticamente anormal, el amor es peligroso, porque incluso podría traspasar la aséptica pantalla con que nos obligamos a rodearnos a nosotros mismos. Socialmente no se nos condiciona para necesitar y esperar amor, sino seguridad. La seguridad significa la afirmación rotunda y constantemente robustecida de la familia. Un hombre se casa con una mujer a la que nunca abandonará y, como ella lo sabe, nunca lo abandonará a él. La mujer acepta lo condicional de su situación porque en ésta subyace un soborno social en el sentido de que su marido sólo puede huir del sistema condicional si, como aparente iniciador de toda la escena, acepta una culpa que podría resultarle mortal. De este modo, el pobre hombre sufre hasta que percibe,

gracias a la megalomanía en que ha sido tan educado, un beneficio en la infinita capacidad de sentirse culpable y torturarse con esa culpa ajena.

Un hombre de casi cuarenta años, casado y padre de cuatro hijos, me contó lo siguiente: Una noche, en la que no había bebido ni tomado drogas, se despertó a las tres de la mañana. Estaba en duermevela cuando le sobrevino súbitamente la comprensión pasmosa de lo que pensó era el significado de toda su vida. Primero tuvo una sensación muy suave: la sangre sedimentaba gradualmente en los pequeños vasos de las extremidades de su cuerpo. Después se difundió como una ominosa coagulación por todos los vasos mayores. Sentía que en cualquier momento podía acabar con la experiencia desapareciendo, volando desde las yemas de los dedos, dejándose caer desde la punta de la nariz. Los capilares de su cerebro se fueron llenando de sangre coagulante y una a una fueron muriendo sus neuronas corticales, restando sólo las suficientes para mantener la conciencia del corazón. Luego, las arterias coronarias se obstruyeron y su corazón cesó de latir, murió y luego estalló en una inmensa eyaculación galáctica, que se desparramó por el cosmos. En aquel momento de desparramamiento universal, tuvo la experiencia de la desaparición de toda huella de ira y de resentimiento que hubiera sentido hacia alguien alguna vez. Todo aquello era puro amor, y más allá del amor, compasión, hasta que contó la experiencia, por la mañana, a su mujer. Por fin había llegado a una experiencia de muerte y resurrección, conocía ya lo que era la compasión, ahora ya no habría problemas graves entre ellos.

Pero, cuánto lo odió ella por eso. Y cuánta razón tenía. El colectivo social existe, a fin de cuentas, y mientras necesitemos que exista como tal, será necesario que crean que el amor es subversivo para la seguridad y la normalidad. Y también necesitaremos seguir invocando todas las imposturas.

En ese caso la tragedia consistía en estar fatalmente casado, en tener la relación no definida en el interior, lo que haría posibles indiscretas revelaciones personales, si no desde el exterior, de una manera que prohíbe el enunciado de la verdad, pues de lo contrario «todo se derrumbaría».

Sólo que, aunque ocurra, nunca ocurre.

Con cierta ingenuidad, siempre me ha parecido extraño e irónico que las personas no se atrevan a expresar *su* verdad, por muy distorsionada que esté su perspectiva, en la relación matrimonial, cualquiera que sea el sentido de este término, ya sea una unión legalizada o ya sea sustentada sobre la base más directa de un acuerdo entre dos personas que quieren amar, solas o en compañía, por ejemplo, de los niños que quisieran entrar en el *ménage*. Pero la gente prefiere recurrir a la compleja y atosigante figura del llamado psicoterapeuta, al cual se paga por horas —que es la verdadera naturaleza de la prostituta (puesto que está siempre a disposición) y con frecuencia no tiene la honradez de reconocer su vocación—, pero a quien se pueden confiar, sin demasiado optimismo, las vivencias de muerte y resurrección.

En cuanto a «problemas» como el narcisismo y la homosexualidad creo que la teoría psicoanalítica está plagada de dudas puritanas.

Sintetizaría este complejo tema en una declara-

ción muy simple, que no tiene por qué seguir oculto por más tiempo, sino abiertamente formulado.

No podemos ya pensar en amar a otro mientras no nos amemos lo bastante a nosotros mismos. El amor de uno mismo supone la plena realización del propio cuerpo, tanto de sus pliegues, conductos y redondeces, y de las zonas de sombra y de luz, como también la experiencia de las interioridades del cuerpo; se deben conocer las fluctuaciones de la musculatura intestinal, el sonido del goteo ureteral en la vejiga, la sangre en cada ventrículo del corazón. Entonces, casi objetivamente, después de haber estudiado nuestro propio cuerpo como si fuéramos fisiólogos, es posible romper la compartimentalización con un gesto de amor hacia nosotros mismos. Debemos realizar plenamente el sentido eréctil-eyaculatorio de nuestro propio clítoris o de nuestro pene.

Para ser capaces de amar a otros hay que amarse suficientemente a uno mismo. Para poder amar a otro de sexo distinto, hay que amar «lo bastante» a alguien del mismo. El que se viva abiertamente o no la homosexualidad propia es una cuestión indiferente; pero se debe reconocer su irrupción en nuestras fantasías y sueños,[3] incluso en las fantasías que un hombre tiene sobre la mujer que ama, y aún más debido a la prevaleciente supresión de la sexualidad plena de la mujer, en las que una mujer tiene con el hombre que ella ama.

En realidad, el narcisismo y la homosexualidad no

3. Hablo aquí de fantasías como meditaciones conscientes y no fantasía en el sentido de «fantasía inconsciente», esto es, la «proyección de lo interiorizado».

son ya enfermedades o estados de fijación del desarrollo en mayor medida que otros fenómenos tales como conservar el empleo fijo, cumplir diligentemente con la propia familia o, de modo más general, ser un pilar de la sociedad.

El problema real del terapeuta se presenta cuando la gente se hunde y ahoga en este último estado.

El verdadero problema del terapeuta estriba en ser terapeuta.

El verdadero problema consiste en ser.

LOS DOS ROSTROS DE LA REVOLUCIÓN

Antes de hablar de nuevos tipos de realizaciones vitales entre personas que puedan evitar las represiones y la sutil violencia de la familia, es necesario aclarar previamente un punto. En los casos de los países capitalistas del primer mundo, sólo podemos hablar de comunas como unidades prototípicas que jamás pueden extenderse ni florecer libremente en un contexto prerrevolucionario. La psicología de la apropiación, el trato a los demás, en menor o mayor grado, como si fueran mercancías que se pueden poseer o intercambiar, prevalece objetivamente de tal manera que los ejemplos de trascendencia son raros y aislados. Incluso en esos raros casos la trascendencia es más aparente que real en la medida en que parece haber un inevitable resorte de supresión (tratar de no pensar), represión y negación (las maniobras «inconscientes» o prerreflexivas) y varias estrategias de retirada. Mediante estas diversas formas podemos evitar el espectáculo de nuestra posesión y «uso» de otras personas, que por supuesto asume habitualmente la forma de una colusión, pues las personas están condicionadas para ser usadas y explotadas en las relaciones.

Lo que hay que hacer en el contexto del primer

mundo es acumular experiencia en la situación prerevolucionaria, la cual solamente alcanzará plena expresión social después de la revolución; y pienso que en el primer mundo la revolución debe ser reconsiderada estratégicamente, y precisamente a la luz de la experiencia micropolítica, esto es, la experiencia adquirida en grupos que puedan cubrir una gama que abarque desde el encuentro de dos personas a cualquier encuentro entre personas; pero éstas no deben ser tantas que quienes formen ese grupo no puedan conseguir una plena internalización recíproca que lleve a un claro sentimiento de reconocer y ser reconocido, cualquiera que sea la confusión con respecto a la identidad «exacta» de los otros que pueda quedar en la mente de cada cual.

En este capítulo me referiré a ciertas formas de organización de comunas intentadas en el primer mundo, pero no consideraré los tipos de «antifamilia» elaborados particularmente en Cuba y China. Los paralelismos entre los países del primer mundo y los países revolucionarios serán escasos mientras no definamos de modo más preciso el significado de un tercer mundo que está oculto dentro del primero. Sin embargo, antes de proseguir adelante, vamos a definir la comuna como una forma potencial alternativa de organización microsocial en el primer mundo: una comuna es una estructura microsocial que consigue una viable dialéctica entre la soledad y el estar-con-los-otros; supone sea la residencia común de sus miembros, o al menos una zona común de trabajo y experiencia, en torno a la cual se pueden distribuir periféricamente los lugares de residencia; significa que las relaciones amorosas se difunden en-

tre los miembros del armazón comunitario mucho más que en el sistema familiar. Ello significa, por supuesto, que las relaciones sexuales no se reducen a determinados convenios bipersonales de un hombre y una mujer, aprobados socialmente; pero sobre todo, lo que golpea en el centro de la represión es que los niños pueden tener acceso total y libre a los adultos exteriores a la pareja parental biológica. Estos elementos definitorios apuntan hacia una *prise de position* que puede enunciarse del siguiente modo: HACER EL AMOR ES BUENO POR SÍ MISMO, Y TANTO MEJOR CUANTAS MÁS VECES SE HAGA, DE CUALQUIER MANERA POSIBLE O IMAGINABLE, ENTRE EL MAYOR NÚMERO POSIBLE DE PERSONAS Y DURANTE LA MAYOR CANTIDAD DE TIEMPO POSIBLE.

Atrincherado en esta posición voy a detenerme un momento con el fin de registrar ciertas condiciones. Pienso que para que una relación entre personas sea una relación de amor, la condición mínima exigible es la experiencia, después de una trabajada relación, de la ternura, que es el residuo positivo del sentimiento una vez superados en profundidad y frecuencia suficientes la negatividad, el resentimiento, la hostilidad, la envidia y los celos. Si ajustamos convenientemente nuestra definición del amor, sentimiento y confianza llegan a coincidir. Ello significa el final de los secretos, de los actos de relación realizados a espaldas del otro, pero en modo alguno el final de la intimidad personal, antitética del secreteo propio de la familia. Sin embargo, no caigamos en eufóricos mitos de apertura. En el sentido en el que aquí hablo, la apertura es el fruto de un considerable esfuerzo. Lo que yo sugiero inevitablemente significa

una cantidad de sufrimientos como consecuencia de los errores emocionales que cometemos en nuestras relaciones, y un esclarecimiento disciplinado e inflexible de los bloqueos y presiones que trabajan en nuestra mente. La apertura significa dolor y, a despecho de la amabilidad cuidadora, la ayuda y los esclarecimientos que nos vengan de los otros, el dolor, en última instancia, hay que sufrirlo en soledad; a partir de esa posición solitaria es de donde vendrá el definitivo esclarecimiento. No nos equivoquemos; los otros lo sentirán, aun sin percatarse de que lo sienten, cuando algún miembro del grupo pasa por este tipo de autoconfrontación. Sería fatuo hablar de comunas sin la presencia en el grupo de, por lo menos, una persona que haya conducido rigurosamente su vida en esos términos.

Esto lleva, de modo natural, a la consideración de los celos, el principal punto de ruptura de los grupos comunitarios. Los celos, clásicamente, parecen tener una estructura triádica. La persona *A* está celosa de la persona *C*, que tiene una relación con la persona *B* que, a ojos de *A*, es «su» persona. Pero yo no creo que esa estructura triádica sea el aspecto más perturbador de la situación de celos. Por supuesto, sabemos que una gran parte del temor y la ira consiguiente de *A* se derivan de sus deseos homosexuales reprimidos, que en este caso se dirigen a *C* y que cuando éste penetra genitalmente a *B*, este acto es para *A* como la anhelada y temida violación anal (tomando un ejemplo de celos masculinos como fuerza activa en una relación heterosexual). Dentro de una comuna, *A* podría tratar idealmente el asunto —y vale lo mismo para *C* y *B*—, tomando conciencia de

su homosexualidad reprimida y entablando con *C* una relación clara (que implicaría o no unas relaciones sexuales abiertas, pero que la sexualidad fuera explícita o implícita es sólo cosa de simple elección o predilección; la homosexualidad, como cualquier forma de sexualidad, debe ser una posibilidad abierta, nunca un deber).

Hay, sin embargo, en el fenómeno de los celos, un nivel más difícil de captar comprensivamente, que me parece, en todo caso, más monádico que triádico. Uno de los peores destinos de una relación bipersonal —y esto se da particularmente en las relaciones maritales durante la mayor parte de su historia— es el establecimiento de una relación simbiótica, mediante la cual uno se convierte en parásito del otro, vive oculto en el interior de la mente del otro. Buscamos a la persona *A* y nos la encontramos en la mente de la persona *B*, pero la persona *B* está dentro de la mente de *A*, y de este modo a través de las internalizaciones en serie que el uno hace de las internalizaciones del otro, y así sucesivamente. De esta manera, tanto *A* como *B* se convierten en invisibles con toda la imperturbabilidad y seguridad de la invisibilidad social. Es ése, pues, un matrimonio feliz, y el precio que deben pagar por ello es sólo la desaparición de la propia realidad humana. De esta manera, *A* y *B* desaparecen, absorbidos en una entidad personal compuesta *A-B*. Entra entonces en escena *C*, pero éste es sólo un tercero *aparente*, puesto que *A* y *B* en realidad son más una persona que dos. *C*, persona ilusoria, inicia una «relación» con *B*, el cual, en cuanto *B* es también inevitablemente ilusorio. *A* entonces se inquieta por las relaciones entre *C* y *B*,

pero los «celos» en este caso significan que *A* se mira a sí mismo con los ojos de *C* (lo cual quiere decir que *C* es, en realidad, *A* contemplando a *A*: la violencia mediante la cual *A* y *B* han eliminado sus realidades separadas se extiende también a *C*, el cual deja de ser el mismo sea lo que haya sido antes, convirtiéndose sin quererlo en una hasta entonces denegada corporarización autorreflectante de *A*). La cuestión es que aquí se puede producir la brusca ruptura de la seudounidad simbiótica *A-B*, porque *A* por primera vez se verá obligado a verse como individuo separado en el mundo, solo frente a su futuro, obligado a tomar sus propias decisiones desde su posición de libertad no deseada. Ahora deberá responsabilizarse de sus relaciones, a menos que pueda reinventar con rapidez suficiente la simbiosis con *B* o con alguna otra persona, pretendiendo que nada ha ocurrido. Por supuesto, *B* tendrá que asumir el carácter separado de su vida, pero dispone de una fuente inmediata de consolación. Su «relación» con *C* tiene cierta apariencia de normalidad —podría llegar a convertirse en una sana relación entre dos personas, en vez de una simbiosis suicida—. También *B* y *C* son libres de renunciar a sus libertades en nombre de la seguridad de una seudounidad *B-C*.

Mi experiencia de gentes que viven en estrecho contacto, bajo el mismo techo o dentro de un armazón más amplio, me señala que cuando se plantean los celos en alguna forma es importante que exista al menos un individuo lo bastante fuerte o «sabio» para catalizar, en primer lugar, el nacimiento de un grado mayor de realidad emocional en las personas afectadas; en segundo lugar, para garantizar la su-

pervivencia y ulterior desarrollo de la integridad personal de cada cual. Esta última cualidad la explicaría así: la persona ha llegado a conocer, a través del esfuerzo y la disciplina adquirida gradualmente, a la familia que ha internalizado, que lleva a todas partes en su mente y que una y otra vez externaliza en otras situaciones microsociales y «recuperar» así esa externalización con suficiente limpieza como para que los demás no resulten transmutados por la alteración transitoria que él hace de sus realidades. Luego, al conocer por experiencia propia este funcionamiento, podrá captarlo en procesos similares, cuando se dan en otros, haciendo de esta forma que el cambiante sistema de la familia interna y las presencias exteriores reales se haga, ya que no más claro, menos confuso para todos. Lo cual no quiere decir que la persona tenga que convertirse en terapeuta del grupo ni escrutar interpretativamente los pasajes de la realidad interior a la exterior y viceversa, con las falsificaciones concurrentes en ambas direcciones.

Sin embargo, es fundamental que las personas que participan comprendan que al menos esta única persona ve la interacción de la realidad con su desrealización y su posterior re-realización. Primordialmente no se trata de saber con exactitud qué es lo que está pasando en el grupo, sino de saber que alguien lo sabe, y al saber que se sabe, uno sabe que también él puede saberlo. El punto final ideal, por supuesto, es que cada cual sepa lo suficiente como para reasumir la carga de comprensión depositada sobre las espaldas del «conocedor» original, por intensa que sea «su pasión por comprender a los hombres». En efecto, el conocedor debe saber lo bastante

para tener consigo mismo la gentileza de dejarse de saber tanto y dar una oportunidad a los demás.

Una palabra puede ayudarnos a la profundización de este sentido de saber que otro sabe lo que nos ocurre: «presenciar».

En gran medida, la cuestión estriba en ver qué nos pasa con las personas que tenemos más próximas a nosotros y con todos aquellos con quienes éstos puedan estar en relación. Empleando la jerga, puede ser ésta una respuesta especialmente masoquista a la propia paranoia, un llevar nuestra paranoia hasta el límite y morir casi o enloquecer por la persecución. «Ver» puede ser bastante literal o un simple conocimiento de lo que ocurre, comprendiéndolo y no quedándose a ciegas.

Todavía hoy, cuando «se rompe» un matrimonio experimento un vestigio de sensación de asombro por la forma en que la ignorancia de uno de los miembros de la pareja de alguna aventura que el otro ha tenido y que ahora «confiesa», puede distorsionarse y convertirse en motivo de celos y de ira. En realidad, si se hace una recapitulación de la historia de la relación, con frecuencia el «desliz» que se «ignoraba» ha supuesto una «liberación» para el «traicionado», tanto en términos de relación como de sexo. Pero, claro está, el divorcio se lleva adelante porque lo que se produce es un falso resentimiento en vez de una gratitud auténtica. *Porque el único mal que lleva en sí el divorcio no es más que el previo mal del matrimonio.*

Ahora creo que deberíamos hacer una distinción entre las generaciones y sus posibilidades. Pienso que si consideramos, siempre en el contexto del primer

mundo, la generación que se encuentra en su madurez temprana y la de quienes en la actualidad tienen de dieciséis a veinticinco años (la brecha entre generaciones, ahora, no parece ir más allá de doce años), nos encontramos con un problema común, aunque es un problema que muchos deberíamos agradecer: la necesidad de tener una relación fuerte, bipersonal y central, que de modo inevitable es sentida por los otros como excluyente en cierta manera. Que subsista esta relación o no en el futuro para la generación que actualmente está en la escuela primaria es otro asunto, pues el ritmo de derrumbe de la sociedad burguesa tal vez haga que en la próxima década se abra la posibilidad para ellos de un sistema de relaciones menos céntrico. No es improbable que llegue a darse un sistema mudable de díadas que desemboque en una estructura de relaciones policéntricas, aunque probablemente aparezca cierto grado de jerarquización en el significado afectivo de las diversas relaciones bipersonales que tiene cada persona.

Voy a tratar de aclarar lo que entiendo por esa «relación fuerte, central y bipersonal». Para mí, tal relación no tiene el sentido de la formación de un sistema familiar cerrado, es decir, una exclusión, debida a la relación, de otras relaciones significativas para ambas personas y el enclaustramiento estrechamente paterno de los niños en el pequeño sistema de relaciones primarias. La posibilidad más clara, realizada por muchas personas en nuestros días, reside en las relaciones con individuos relativamente periféricos, que alimenten la relación central bipersonal, de manera que su calidad salga enriquecida en todos los

niveles y aumente su intensidad. Semejante descubrimiento, empero, podría llevar nuevamente a un idealismo eufórico si no se tuvieran en cuenta determinados requisitos. En determinados estadios de una relación bipersonal, una de las partes o las dos pueden necesitar hacer ciertas promesas. Mientras se explora la relación, una de las partes puede necesitar que la otra acepte no empezar una relación con otra persona hasta que se diera un acuerdo mutuo con respecto al «momento adecuado». Por supuesto, no se debe obligar a nadie a cumplir semejantes promesas; *es fundamental el derecho a decir que no.* Sin embargo, dada la naturaleza predatoria de nuestra sociedad y de que todos internalizamos esa tendencia predatoria y la reproducimos en nuestros actos, a pesar de nuestras buenas intenciones, en todas nuestras relaciones parece razonable que dos personas se pongan de acuerdo en una restricción contractual temporal sobre las relaciones posibles. Este contrato es la antítesis del contrato matrimonial en su punto más esencial, *el tiempo de relación.*

El contrato matrimonial implica la sumisión de la necesidad personal a un esquema temporal impuesto desde el exterior, y a través de esa sumisión nuestro tiempo y espacio sociales quedan confinados en una región de alteridad, que deja en nosotros un vacío tal que «con el tiempo» (que termina por despojarnos de nuestro tiempo) acabamos por no percatarnos de ello. Si nos damos cuenta, podemos desear recobrar nuestro tiempo, pero descubrimos entonces que recobrarlo supone la devastadora demolición de nuestras estructuras de seguridad que han sido laboriosamente levantadas, y desencadenar completa-

mente un arcaico sentido de la culpa por lo que estamos haciendo contra la seguridad de los otros. Podemos desesperarnos, pero debemos permanecer alerta a los resultados, porque nos encontraremos situados en el otro extremo de la cuerda, comprobando que la progresiva expansión de nuestra desesperación afecta a aquellos con los que estamos estrechamente relacionados.

Pienso que la situación sólo tiene una salida, y es la de la comprensión auroral de que el acto más liberador que podemos realizar por los otros es llevar a cabo lo que para nosotros es más liberador. La «cosa más liberadora» es siempre la más placentera pero entendemos por «placentero» algo muy distinto de felicidad (que siempre supone alguna forma de seguridad, es decir, una frustración engañosamente cómoda de las propias posibilidades). El placer implica desesperación, que aumenta hasta el punto final del dolor para convertirse de nuevo en placer. Mientras que la felicidad es un tono afectivo unitario que sale de la seguridad, el placer es la expresión plena y simultánea de un espectro; placer en un extremo, desesperación en medio y, de nuevo, placer en el otro extremo. Según mi experiencia, en esta cultura es sumamente raro que la gente llore de desesperación con libertad suficiente. Y todavía es más raro que en ese llanto se encuentre también un placer no contradictorio. Que la liberación suponga un dolor inmediato y un arduo trabajo a partir del momento decisivo no es una ironía enigmática sino la consecuencia de nuestra internalización de una contradicción objetiva de la sociedad burguesa.

En una relación bipersonal, que elige su propia

definición autoevolutiva en vez de una definición estática impuesta desde fuera, por lo menos existe el respeto por la historia natural de una relación vivida plenamente. Por ejemplo, en cualquier relación bipersonal se da una fluctuación natural de la intensidad del apasionamiento sexual. Puede haber períodos bastante largos de retraimiento sexual unilateral o recíproco, que no se pueden reducir a un «conflicto neurótico» resoluble, por más que uno lo intente, y por más que tenaz y obedientemente tratemos de producir sexualidad. La relación sexual con personas de fuera de la díada es evidente que puede romper el retraimiento intradiádico, siempre que se consiga destruir una ilusión fundamental: *la ilusión de que el amor es cuantificable.*

El amor, por supuesto, como toda experiencia que podamos llevar a cabo, puede ser degradado a un estado del ser que a su vez puede reducirse a la condición de mercancía y luego fetichizado como cualquier otra mercancía. Se convierte en una suerte de paquete, de dimensiones socialmente establecidas, que no se pueden rebasar cualesquiera que sean las circunstancias específicas de cada relación. Uno tiene, se nos dice para que lo creamos y luego nosotros lo hacemos creer a nuestro turno, y sólo puede brindar determinada cantidad de amor. Si entregamos la mayor parte a una persona tenemos proporcionalmente poco que dar a las demás. Si hacemos caso de esa ingenua álgebra, el corolario sería que todo acto de amor se siente como pérdida de cierta cantidad interior de amor. Pienso que el carácter ilusorio de esa teoría del amor como paquete postal se desprende de una excesiva simplificación de la verdadera

estructura del acto amoroso. Este acto subsume los siguientes momentos experimentales, si tomamos el caso de la persona *A* que ama a la persona *B*: *A* internaliza un «cuadro» más o menos «global» de *B* durante cierto tiempo; el tiempo, en términos cronométricos, puede ser de años o de segundos; esto último porque amar no significa necesariamente una lenta cristalización o un prolongado compromiso con una particular relación bipersonal, lo que implicaría muchas consideraciones sobre la línea básica del amor.

«Durante» y «después de»[1] este acto de internalización se da otra forma de acción que recae sobre el acto internalizante. Este segundo acto, si se trata de desmitificar una posibilidad de amor, liquida de una vez la mayor cantidad posible de internalizaciones previas que se han hecho de otras personas durante la vida de uno, y deja una presencia relativamente inalterada de *B* en la experiencia de *A*. Estas internalizaciones previas se reúnen a toda nueva internalización, transformando la presencia potencial de *B* en la experiencia de *A* en una ausencia relativa. Si, por ejemplo, *A*, en un nivel del cual apenas se da cuenta, identifica íntimamente a *B* con su propia madre, no podrá, en la misma manera, amar a *B* por cuanto que éste se convierte en ausente merced a la identificación, y uno sólo puede amar a partir de una presencia interior (aunque ciertamente algunos pueden ser bastante *felices* por una ausencia).

En el momento siguiente, *A* registra en la expe-

1. Abandonamos ahora el campo de la cronología de los objetos y el «antes» y el «después» se refieren al tiempo subjetivo de nuestra propia «temporalización».

riencia de *B* el registro que él (*A*) hizo de la presencia de *B*. La comunicación puede ser verbal o extraverbal, o de ambas formas a la vez. En cualquier caso, y debido a una acción ulterior por parte de *A*, *B* reconoce su reconocimiento por parte de *A*.

El siguiente nivel de la estructura, que tiene especial significación, es un acto de *B* que permite a *A* ver que *B* reconoce su reconocimiento por *A*. La significación de ese acto estriba en que lo que hemos llamado «el acto de amor de *A*» depende, para ser, de un movimiento —tal vez sutil, difícilmente fácil— de *B*. En las relaciones sociales corrientes, *B* puede prescindir de la expresión de su registro de *A*, y del mismo modo, *A* puede prescindir de su conciencia de la supresión realizada por *B*. La dificultad aumenta en las llamadas «relaciones psicoterapéuticas» donde *A* (en este caso el terapeuta) debe rechazar su conciencia de que *B* ha prescindido de ella, para mantener en pie la posibilidad de un amor capaz de curar, es decir, de un amor lo bastante disciplinado como para evitar caer en una conexión falsa que viola el respeto que cada uno debe tener por el tiempo del otro, si se quiere evitar un hundimiento fatal (aunque, también esta vez, bastante cómodo).

Pero vamos a volver al principio porque hasta aquí hemos examinado la estructura precondicional del amor, dejando a un lado su definición axial. Cuando escribí que había que liberarse de las señales internas de otras presencias, lo que estaba implícito en ello era la eliminación de esos elementos extraños que pudieran contaminar la nueva presencia interna. En otras palabras, el otro (*B*) puede ser amado u odiado, o lo que es más corriente, las dos cosas a

la vez, bajo el disfraz de algún otro; «otro» que llamaré no-*A*,[1] no-A^2 y no-A^n, es decir, una o cualquiera de las internalizaciones previas de otros realizadas por *A*. Lo que define al amor es ese mondar el sentimiento falsamente traspuesto a la presencia nueva; somos entonces libres de amar, y la libertad de amar reconocida de manera recíproca, es amor. Por supuesto, si *A* llega a ser libre de amar a *B* también puede odiarlo si él le da motivos; pero una conjetura acertada podría ser en este caso que si el sentimiento negativo traspuesto se margina de manera suficientemente radical, todo nuevo resentimiento se fundaría en una violación de la disciplina amorosa, en la incapacidad de respetar adecuadamente las necesidades temporales internas del otro. La frase que se escucha con frecuencia en las relaciones, «dame tiempo», puede ser entendida no como una petición de amor, cuidado y paciencia, sino como el anuncio pesaroso y confuso del *deseo de amar*. Pero en un mundo en que el tiempo se convierte en las manecillas de un reloj y es simbolizado por una oscura praxis social, que lo desposee de toda realidad y lo convierte en dinero, mierda, horarios y antitrabajo ritualizado, ¿quién puede seguir esperando?

Una experiencia desarrollada en Londres durante la última década se centró en el desarrollo de comunidades desjerarquizadas, algunos de cuyos miembros han sido, o hubieran sido en otras circunstancias, tachados psiquiátricamente de «locos» o de otros equivalentes en la jerga del oficio, por ejemplo, esquizofrénicos.[2] Considero importante tratar de

2. Comunidades fundadas bajo los auspicios de la Phila-

esas comunidades porque, además de sus intrínsecas virtudes de renovación radical, sus consecuencias implícitas rebasan ampliamente los estrechos límites de la psiquiatría y las «revoluciones psiquiátricas», y exigen que hagamos una nueva valoración de todos los actos humanos considerados demenciales; y creo, finalmente, en la integración de la «experiencia de la locura» en la mente de cada uno de nosotros, donde provocará una ampliación de la conciencia y no la aterrorizada victimación de una minoría. También, y esto tiene consecuencias prácticas más inmediatas, es inevitable comprobar que cuando las personas se reúnen para formar comunas y retículas liberadoras carentes de referencia psiquiátrica explícita, aparecen problemas similares en relación con el tratamiento de la perturbación de algunos de sus miembros, con la tendencia de los otros a tratar semejante perturbación mediante una violencia que repetiría la de la sociedad global, es decir, mediante operaciones de segregación o de reclusión del individuo.

Dado que las comunidades a que me refiero han sido descritas en diversas publicaciones, voy a limitarme a enumerar ciertos principios de su organización, o mejor dicho, de su antiorganización.

En primer lugar, no hay diagnosis psiquiátrica y, por lo tanto, no se da el primer paso en la invalidación de las personas.

El significado real de la diagnosis, en términos socialmente efectivos, es atravesar con una espada el

---

delphia Association, Londres. La principal ha sido la «Kingsley Hall», situada al este de Londres.

corazón de la gnosis. Es el asesinato de la posibilidad de conocer al otro, realizado mediante el desplazamiento de la realidad de la persona al limbo de la pseudoobjetividad social.

Tachar a alguien de «esquizofrénico», «paranoico», «psicópata», «perverso sexual», «drogadicto» o «alcohólico» es como dirigir los cohetes portadores de misiles contra determinada ciudad. Pasado un tiempo, y después de olvidarse un poco de ello, el acto de apretar el botón se convierte en algo indiferente.

La bomba es acción que actúa sobre sí misma para negarse.

Luego, aunque su origen ha quedado activamente perdido, sus resultados son una devastación real de mentes y cuerpos.

El que no se recurra a la falsa categorización de las personas en esas comunidades está precondicionado por la desjerarquización del grupo. Hay un progresivo o inmediato quebrantamiento del sistema binario de papeles «médico o enfermera *versus* paciente». De los que forman parte de ello, si se les trasladara a la estructura institucional del hospital psiquiátrico se les llamaría psiquiatras, a otros se les llamaría pacientes. En las comunidades, sin embargo, son tan sólo personas, parte de las cuales están más en contacto con la cambiante realidad del grupo y con los cambios que se producen en cada uno de sus miembros; pero las gentes con ese carisma de conocimiento en un contexto convencional podrían ser los «pacientes». En resumen, las comunidades son lugares para *ser*, y no para *ser tratado*; y *ser* es desplegar actividad y vida, renegar de la falsa

pasividad de ser tratado o, cualquiera que sea su sentido, ser manipulado por los otros.

El centro positivo de la experiencia de la comunidad, sin embargo, es la garantía de que siempre alguien nos acompañará en nuestro viaje hacia y a través de nuestro sí mismo. Esta «garantía», para volver el lenguaje burgués contra sí mismo, no sale de una gran empresa industrial con su activo debidamente declarado en la sección financiera del *The Times* sino que es una promesa implícita formulada por uno o varios individuos a otros. Si hemos de pasar por experiencias lo suficientemente profundas de desintegración y posterior reintegración personal, de desestructuración y reestructuración de los propios patrones de vida, necesitamos la promesa de que alguna otra persona dotada de suficiente neutralidad, es decir, desprovista de motivos para actuar egoísticamente, estará a nuestro lado atentamente durante toda la experiencia. Nos hace falta una persona que no se sienta obligada a interponerse compulsivamente. Alguien que «deje ser» a los demás.[3]

Más allá de esto, la comunidad antipsiquiátrica se rige por los principios de cualquier otra comuna. Por ejemplo, la dialéctica entre la soledad y el estar con otras personas, que realiza su propia síntesis en la actividad del ir y venir —una síntesis que podemos reproducir imaginativamente mediante la ima-

3. Ello se aplica a ramas de la medicina distintas de la psiquiatría. Por ejemplo, ¿cuántos son los ginecólogos que permiten a sus pacientes tener sus propios bebés, es decir, los bebés de los pacientes, no de los ginecólogos? Sugeriría, como parte de la preparación del ginecólogo, que éste escuchara a sus pacientes por lo menos una hora semanal hablar sobre el hecho de ser mujer.

gen de una persona que en medio de la multitud televisada de los espectadores de un partido de tenis en Wimbledon, no gira la cabeza ni a la derecha ni a la izquierda, sino que mira ante sí, hacia el marcador, porque allí es donde, después de todo, se juega el partido—.

Esta dialéctica se refleja en la arquitectura del centro y se realiza en el principio de las habitaciones individuales (a las que, por supuesto, se pueden mudar otras personas y compartirlas con su dueño por una elección libre y reconocida en toda su plenitud por los dos) y de una zona común en donde se puede estar el tiempo que se quiera. Si alguien quiere, puede estar semanas, meses o años sin ver a nadie. Cuando desea o necesita a otras personas, sabe dónde encontrarlas. Cada habitación está dotada de utensilios para cocinar, lo que hace innecesarias las discusiones que podrían surgir del empleo de una cocina central, que suele ser uno de los principales problemas territoriales en una comuna.

Otro principio, relacionado con el anterior y que se aplica a cualquier comuna, es el respeto al derecho que cada uno tiene a decir «no» a las peticiones o deseos de los demás. El «no» puede ser transitorio o permanente, pero requiere siempre la atención más grande porque su vulneración lo es de las necesidades temporales de cada cual, si las consideramos una síntesis del tiempo externo (social, biológico) y del interno, y también, en un tercer nivel, del tiempo que hay que tomarse para realizar esa síntesis.

Luego viene el principio de saber que alguien sabe. La expresión de este principio puede asumir formas diversas. Una forma es la experiencia de una

reunión familiar en presencia de un mediador, en la que por vez primera el individuo puede ver con objetividad a su familia como la cuasi-totalidad en que se ha constituido para él, dominando su vida desde el interior de su mente y reforzando esa presencia interna a través de innumerables maniobras externas, lazos, trampas, etc., tan elusivas que uno siente que está sufriendo delirios paranoides. Otra persona experimentada puede, tal vez, en el curso de una sola hora de reunión, ayudar a que nos quitemos a la familia de la cabeza y entremos en el campo de una plena visión.

Si nuestra madre es la persona que nos conoce «por dentro», está clara la importancia que tiene saber que alguien de fuera de la estructura familiar sabe «por dentro» que nuestra madre nos conoce de ese modo. Si, como hijo de unos padres, llega a saber que el conocedor puede ser conocido, la comuna ofrecerá una esperanza de liberación incluso para los padres, y más allá de los padres, a los psiquiatras.

Sobre la base de la experiencia de este tipo de comunidades empezamos a hacernos preguntas aparentemente tan insensatas como éstas: ¿Cuál es la diferencia entre los hospitales mentales y la universidad?; ¿qué es lo que impide que las universidades se conviertan en hospitales psiquiátricos y éstos en universidades? El diseño exterior es bastante parecido: el bloque administrativo y varios departamentos, villas, laboratorios, terapia ocupacional y todo lo demás. Algunas universidades tienen vallas y porteros para controlar a quienes entran y salen.

La ironía estriba en que probablemente nadie entra y, ciertamente, nunca sale nadie.

Las dos instituciones están repletas de una fingida preocupación, confusamente paternalista-materialista de los «guardianes» sobre los «guardados». Las dos son almas buenas *(alma mater)*, de cuyos pechos mana un antiguo veneno, sedantes de todos los tipos imaginables, desde la píldora precisa para el paciente preciso hasta el trabajo justo para el graduado exacto. Ambas están aterrorizadas por la sexualidad y, para el caso, por la realidad de las relaciones humanas en cualquiera de sus formas. Ambas instituciones están controladas por tristes, grises, anónimos, insignificantes servidores dispuestos a todo en una sociedad dispuesta a todo, que sólo pueden justificar internamente su propia servidumbre esclavizando a quienes podrían llevar adelante las cosas mucho mejor, precisamente porque están menos atemorizados y ya no necesitan de las viejas estructuras estériles de seguridad de quienes pretenden ser sus mentores.

Estas consideraciones nos llevan a una especie distinta de comunidad que podríamos denominar arcaicamente espiritual, esotérica, gnóstica. Al definir el nuevo sentido de la revolución en el primer mundo, hoy debemos enfrentarnos con la plena incorporación al movimiento social de masas, no sólo en formas de actividad que son personalmente liberadoras en el sentido terapéutico sino también de actividades que son, en cierto modo, «espirituales». Hablo en el sentido de disolución radical de las falsas estructuras egoicas que toda nuestra crianza nos impuso como molde de nuestra propia experiencia. La disolución de la autoimagen del lavado de cerebro en que maliciosamente nos educan las personas

más bondadosas, cercanas y mejor intencionadas del mundo: nuestros padres y maestros. Una cosa es cierta: que no podremos dedicarles ni generosidad ni compasión hasta que entiendan que ya no nos someteremos a la estrangulante presión de la cuerda que rodea *sus* cuellos.

El único camino hacia la relación compasiva con los demás pasa por el atajo de nuestra propia liberación.

En este sentido, entiendo un aspecto de la revolución como el despliegue universal de una espiritualidad plena en la cual las formas de experiencia religiosas y todas las tradiciones espirituales vuelven más allá del punto de la historia en que se institucionalizaron, se burocratizaron y se despersonalizaron, para adquirir importancia personal en el grupo de confrontación frente a frente de la comuna, donde nadie proselitiza a nadie más que a sí mismo. Se trata de comprobar que no *hay* nada a lo que podamos unirnos más allá de un punto de autounión; más brutalmente, se trata de encontrarnos con nosotros mismos y de decidir después si deseamos o no continuar con la relación.

Entre las muchas posibilidades olvidadas que es necesario volver a posibilitar, hay dos que me parecen las más importantes: recordar los propios sueños, reensamblando las estructuras dispersas que hacemos en cuanto diseccionadores encubiertos a nosotros mismos, y experimentar plenamente esa gama de posibilidades de darnos muerte. El sueño adecuado es el que se reconoce y se recuerda. El verdadero suicidio es el que no se comete. El más auténtico suicidio de nuestra era (es decir, después

del de Cristo) posiblemente sea el de Kirilov en *Los endemoniados*, de Dostoievski, que necesariamente fue novelesco.

Dos de las principales funciones de la comuna deben ser, primero, reinventar la posibilidad de registrar los duelos con uno mismo y luego con, por lo menos, otra persona; y segundo, recobrar las perdidas fantasías adolescentes de suicidio y la todavía más perdida visión infantil de la muerte, y hablar con libertad a otras personas sobre esas fantasías.

Al principio de este capítulo hablé de la necesidad de reconsiderar, en los términos más elementales, el sentido de la revolución en los países del primer mundo y en algunos países del tercer mundo, como la Argentina, donde el 60 por ciento de la población es urbana, y en otros, como Sudáfrica e Israel, donde la identidad del primer y tercer mundo se ha perdido debido a la estrategia imperialista. Creo que debemos realizar dicha reconsideración a partir de la experiencia microsocial elaborada en grupos de confrontación frente a frente. Si queremos hablar de la guerrilla urbana como estrategia decisiva en los países del tercer mundo, tendremos que reconocer una multiplicidad de armamento que se puede utilizar. Los cócteles Molotov ciertamente tienen su lugar en una rebelión estudiantil-obrera adecuadamente organizada; y es claro que los anticrímenes organizados, como el saqueo de negocios y la quema de instituciones antipopulares, están dictados por el contexto objetivo de la rebelión de un ghetto negro.

Pero también hay otra clase de bombas.

Para mí es un acto revolucionario el que realiza

una persona cuando trasciende durante meses o años las principales zonas de su condicionamiento micro o macrosocial, en el sentido de la autoafirmación espontánea de su plena autonomía personal que es, *en sí*, un acto decisivo de contraviolencia frente al sistema. Significa que la persona está *lista* como pocos lo están. Más allá de la escala unipersonal, pero siempre procediendo en el sentido de una persona, se encuentra el potencial explosivo de un grupo u organización reticular que durante una tarea prolongada muestra la posibilidad de relaciones primero viables y luego de evolución positiva, que son antitéticas en sus parámetros esenciales con las relaciones burguesas impuestas, no escogidas, no creativas y no creadoras, que se dan siempre sobre el modelo de la familia nuclear, sea en su forma original o en sus copias.

En un ensayo anterior[4] he escrito sobre la necesidad de desarrollar Centros Revolucionarios de Concienciación. Tomarían éstos la forma de agrupaciones espontáneas antiinstitucionales cuyos miembros operarían fuera de las estructuras burocráticas formales de su fábrica, escuela, universidad, hospital, sociedad de radiodifusión, institución artística (en el sentido de escuela de arte y en el de política de galería), etc. En este tipo de agrupaciones no se suprimiría la realidad personal de nadie en la forma de serialización (por ejemplo, la que se produce cuando quienes trabajan en una estructura institucional forman cola esperando un autobús que nunca

4. D. G. Cooper, «Beyond Words», en *The Dialectics of Liberation*, Penguin Books, Harmondsworth (Middlesex), 1968.

llega). Y su paradigmática influencia se extendería posiblemente hacia otros grupos potenciales.

La naturaleza revolucionaria de estos grupos (que, aunque sin programa, realmente están apareciendo) consiste en hacer estallar la contradicción entre las maniobras desesperadamente controladoras de la sociedad burguesa, que quiere reducir al anónimo, ordenar y clasificar por categorías a la gente, y el impulso real que hay en la gente, a gritar su nombre en el mundo y anunciarle su trabajo; de hecho, de mostrarse al mundo porque pueden comenzar a verse ellos mismos a sí mismos.

Pero las cosas no pueden permanecer en éste nivel subversivo rápidamente en expansión a partir de la base micropolítica de la liberación personal. La culminación de esa liberación sólo se produce totalmente en la acción macropolítica eficaz. Por ello, los Centros Revolucionarios de Concienciación deben también convertirse en Bases Rojas, en las cuales la acción macropolítica sea esencialmente negativa y adquiera la forma de hacer que las estructuras burguesas de poder se vean reducidas a la impotencia mediante todos los recursos posibles. Uno de ellos podría consistir en la *mímesis revolucionaria* de las tácticas de la estructura de poder burguesa. La estructura es voraz, devora a la gente y a su trabajo, cagando el residuo indigerible en forma de salarios, obscenos campamentos de vacaciones y cosas por el estilo. ¿Por qué no imitar la voracidad del sistema, siguiendo tan de cerca como sea posible su ejemplo? Después de todo, sería difícil practicar una moral más rigorista. En otras palabras, si los patronos y las autoridades universitarias hacen concesiones, hay

que exigirles cada vez más «concesiones» hasta que *ellos* se den cuenta que no tenían nada que dar. Una vez abolida esa falsa estructura familiar, sólo falta asegurarse de que nunca pueda volver a establecerse. La revolución se convierte no en un acto histórico sino en la historia en sí —en la Revolución Continua—. O también se puede demostrar, trabajando en su desorganización, que las estructuras burguesas de poder son impotentes, aparte del poder con que nosotros obedientemente las investimos. Todo ello no requeriría más que unas cuantas acciones muy sencillas pero concertadas con cuidado.

Aparte de esto están las tácticas más convencionales de huelgas y de resistencia pasiva, como las sentadas; pero el trabajo en el nivel micropolítico puede despojar esas tácticas de su economicismo, es decir, que en un contexto primermundista nunca se pueden plantear las cosas en un nivel de más pan, sino de más pan y mucha más realidad. Así pues, no deseamos comernos nuestro mendrugo sino consumir al sistema para conocer finalmente nuestro propio sabor.

EL FINAL DE LA EDUCACIÓN, UN PRINCIPIO

Nada hemos aprendido,
nada sabemos, nada comprendemos,
nada vendemos,
no ayudamos,
no traicionamos
y
no olvidaremos.

(De un cartel de la liberación checa)

Primeramente debemos limpiar el campo del discurso de ciertos presupuestos sobre cuál sea el cometido de la educación. Con ello tachamos conceptos como los exámenes de grado, las divisiones en jardines de infancia y escuelas primarias y secundarias, y en última instancia, cualquier segregación por razones de edad o de sexo, la determinación por exámenes de la duración de los diversos cursos universitarios, el doctorado en filosofía, los ritos de paso de un limbo absurdo a otro limbo que el candidato debe considerar, según se supone, como una meta real, etc.

Está al alcance de la mano el dar validez al acto de tachar estos superficiales y frenéticos rituales que esquivan con miedo las realidades de la iniciación y propician un adoctrinamiento simplista en el conformismo que confunde a cualquiera hasta el punto que su conciencia crítica casi no puede actuar. Voy a tratar de aclarar esto, aunque actual-

mente hay muchos otros que están empezando a hacerlo.

Creo que debemos definir la educación de manera muy amplia, porque todo lo que no sea esa necesaria amplitud tendría el efecto de una cuerda en torno al cuello de la víctima estrangulada.

Tomemos a la educación como un movimiento autototalizante de la interacción entre la formación inacabable que el individuo realiza de su sí mismo y las influencias formativas de otros que actúan sobre él durante su vida entera. Llamamos aquí «formación» al surgimiento de cierto *tipo* de persona que subsume áreas especializadas de pericia. Quiere decir trascendencia de la escisión sujeto/objeto en la medida en que la persona, y *en última instancia* sólo ella, sintetiza esos polos y se convierte en el activo utilizador del momento pasivo de su experiencia y el testigo pasivo de su actividad y de la de otros, hasta llegar a un punto en que el presenciar se convierte en un acto, y así sucesivamente. Además, la frase «durante toda su vida» no se refiere al período de vida biológica de una persona, mensurable en años. No excluye el hecho de que podamos, en cierto sentido, vivir y tener experiencias previas y posteriores a los hechos biológicos del nacimiento y de la muerte, ni excluye la ulterior posibilidad de una fenomenología concreta de semejante experiencia.

Vamos a considerar cómo se nos planifica una determinada forma de vida (y de modo similar cómo por nuestra parte planificamos la vida de los otros) desde mucho antes de nuestros inicios biológicos y los de nuestros padres y los de los padres de éstos; vamos a dejar por el momento entre paréntesis la

extensión que esta planificación pueda tener más allá de nuestra muerte corporal.

Las investigaciones sobre la génesis de la esquizofrenia en familias, realizadas en las dos últimas décadas, han mostrado con claridad suficiente que la locura se hace inteligible cuando se entienden los sistemas de comunicación-acción que trabajan en el seno de la familia nuclear. Los más recientes desarrollos de estos estudios nos indican que es importante tener en cuenta la *tercera generación* ascendente, es decir, los padres de los padres del sujeto considerado loco, para profundizar adecuadamente en esa inteligibilidad. Yo indicaría que no sólo hay que incluir a la cuarta generación también en estos estudios, sino que si queremos acceder a una inteligibilidad completa es necesario zambullirse en un pasado que va más allá del recuerdo consciente de todos aquellos miembros de la familia que la persona tratada haya podido conocer.

Para recuperar este pasado más remoto hay que valerse de los sueños, de «la experiencia psicótica» y de ciertos estados provocados por las drogas, y pienso que también puede lograrse en situaciones experienciales presentes estructuradas correctamente, que deben convertirse en el objeto central del interés de la educación. Sostengo esto porque lo que he dicho acerca de la comprensión de los tachados de esquizofrénicos se aplica a la comprensión de la vida de cualquier persona, una vez que se desvanece la engañosa apariencia de la normalidad.

Para ilustrar lo dicho voy a citar el sueño crítico de un joven director cinematográfico, judío, de treinta y un años de edad. Había abandonado su hogar a

los veintitrés años, parece ser que de forma bastante definitiva, y se había casado con una muchacha oriunda de un país notablemente antisemita. Atravesaban una crisis en sus relaciones y después de tener un cierto número de sesiones familiares (en relación con una hermana menor que había sufrido un colapso «esquizofrénico») y de varias sesiones individuales (en relación con su «crisis matrimonial» y una «inhibición laboral»), tuvo el siguiente sueño:

El sueño que tuvo parecía pertenecer a todas las personas del mundo. Parecía haber sido dirigido a través suyo a una masa formada por gentes desconocidas pero bien definidas. Una frase a lo largo del sueño: «He perdido un libro». En el sueño llegaba hasta una casa en una aldea árabe en el Oriente Medio. Después de un interludio en el cual se relacionaba con una muchacha blanca y otra negra, salía por el techo de la casa a un paisaje desértico, a través del cual llegaba hasta una choza donde se encontraba un anciano rabino. Allí se sentaba en una banqueta, muy pequeña, frente al rabino. Todo el sentimiento de persecución de la primera parte del sueño pareció evaporarse y se sintió dominado por sentimientos de pérdida y tristeza. Luego, de pronto, empezó a reír y cayó de la banqueta. Hubo un momentáneo interludio astracanesco en el cual tanto él como el sabio se rieron enloquecidamente. Se despertó con un fuerte sentimiento de que aquél «no era sólo mi sueño». En un sentido el joven había seguido su cordón umbilical hasta su auténtico lugar de origen y luego, en la explosión de risa de las dos personas, el cordón se había roto, separándolo del mundo, mirando al otro como otro.

Existen, creo, razones para pensar que el período intrauterino (no vamos a hablar de lo que ocurre antes) no representa las siete o las ocho décimas partes del *iceberg* sino quizá, permitiéndonos una broma de números, las nueve décimas partes de la experiencia total de una persona. Un nivel de experiencia intrauterina recorre nuestra vida, por cierto que no limitándose a los primeros nueve meses. Pero ¿cómo podemos recordar —precisamente por la cuestión anterior de cómo pudimos olvidar— la cascada de sangre en la aorta abdominal de nuestra madre, su movimiento regular, de disciplinado reloj biológico, que recoge los ecos fraccionales de un más distante latido cardíaco contradicho por su mucho más espontáneo, nervioso y tranquilo borborigmo, la increíble orquestación de los sonidos respiratorios, el crujido perceptible de las tensiones y relajaciones musculares, su mano que siente nuestros movimientos, y el cuidadoso y a la vez despreocupado tacto de la mano del médico y de la comadrona? Los medicamentos que nos permitieron vivir y los que querían eliminarnos. Las fantasías que nuestra madre tuvo motivadas por las que otros, infinitamente más atrás en el tiempo, tuvieron sobre ella. El enroscamiento de nuestra cuerda neural sobre sí misma y la memoria de la posibilidad genética de omitir su acabamiento. La formación de nuestro sexo que luego desafía nuestra libertad posterior de modificarlo de vez en cuando. Después, la experiencia de surgir a un mundo de deslumbrante luz clínica, de caer en manos cuidadosas pero poco placenteras, el ruido de bandejas asépticas e instrumentos cromados, las órdenes perentorias de los dedos de la co-

madrona que nos mandan que esperemos e incluso que volvamos un rato para atrás hasta que «ellos» estén listos, enmascarada como el momento de *nuestra* disposición de llegar al mundo. Y luego salimos casi orgásmicamente y se nos deposita en una bandeja para ser consumidos, en un infanticidio final, por el mundo de esqueléticos seres devorados y roídos como un hueso. Entonces aullamos e inflamos incidentalmente nuestros sólidos pulmones, pero aquel aullido se recuerda como algo que no volveremos a hacer nunca más, como no sea dentro de un automóvil cerrado, corriendo a una velocidad de ciento treinta kilómetros por hora por la carretera. La protesta *corporalmente* sentida y actuada termina allí; pero puede haber otras formas de protesta, contra el innato y natalmente destruido derecho a gritar «No» al mundo. No, comencemos de nuevo y que esta vez resulte mejor porque será nuestro tiempo. A ese tiempo tendrán que plegarse los médicos y las madres, descubriendo su tiempo a través del nuestro porque la alternativa está sintetizada en la imagen de Beckett del sepulturero-*partero* que en el fondo de la fosa recién abierta espera al niño que es arrojado exactamente a ésta desde el útero de nuestra madre a sus manos, que son las manos de ella y nuestras manos.

Hablamos aquí en realidad de una fase crítica de la educación, pero educación en un sentido bivalente. Es educación para la persona que surge interactuando con la educación de la madre, del médico y de la comadrona. La educación para los adultos significa de manera muy próxima estar abierto a la experiencia del niño en el sentido de dejar que las

resonancias de la experiencia se abran camino hasta las vivencias propias del nacimiento, las cuales pienso han sido más *des-enseñadas* por un proceso anti-educacional altamente consciente que reprimidas, utilizando el corriente sentido psicoanalítico. Represión es un término específico, bien definido en la teoría freudiana original y que ciertamente actúa como enseñanza prerreflexiva de la madre al niño durante el primero o segundo año de su vida. Es decir, el niño internaliza aspectos de la presencia materna que excluyen la posesión de la experiencia del nacimiento, porque la madre no sólo ha sufrido una situación similar con su madre sino una serie de experiencias sociales conscientes y conscientemente aplicadas que la hacen hacer que el niño *olvide*. La evidente razón de todo ello es que las zonas más llenas de tabúes de la experiencia humana son las que se refieren al nacimiento y a la muerte, por no mencionar la experiencia prenatal y póstuma. La delineación de la operación de los tabúes de incesto y sexuales, fue una introducción histórica necesaria para las más amplias maquinaciones del hombre que resume su terror en la palabra «No».

Hemos visto lo que es en realidad un cerco represivo formado por una multiplicidad de maniobras conscientes, que pueden ser adecuadamente frenadas y atacadas por una contraeducación. La niña, antes de poder ser *su propio* bebé, es sometida con bebés-objeto (las muñecas más «perfectas» son las más caras) de manera que pueda aprender a olvidar su experiencia del nacimiento y niñez y se transforme, no en su propio niño, sino en alguien semejante a un niño, o si en otro momento de su vida deseara

volver a esa zona, en aniñada (regresiva, histérica, etc.). Así que se la educa para ser una madre como su madre y como todas las otras madres que fueron educadas no para ser ellas mismas, sino para actuar «como madres». Me recuerda un suceso que me contó un colega sobre un joven norteamericano (desde luego, diagnosticado como psicótico) que hizo volar con una bomba de relojería un avión lleno de pasajeros entre los que se contaba su madre, que marchaba de vacaciones. Poco antes le había enviado a su madre una tarjeta el Día de la Madre, que decía: «A quien ha sido sólo una madre para mí». Es posible que esa bomba de relojería esté bajo el asiento de cada uno de nosotros en el instante preciso, porque estamos confundidos sobre quién es inocente y quién es culpable, y lo estamos debido a que nuestra compulsión obstructora es que debemos hacer la pregunta. En ese nivel, cuán distinto es nuestro destino y el del guerrillero perseguido en Vietnam, Angola o Brasil, que agarra su fusil y lanza su propia y más precisa metáfora: «Yo estoy aquí, yo soy yo mismo, dejadme ser y dejadme elegir a aquellos con quienes quiero estar, *porque si no lo hacen...*».

Hoy en día es muy claro el movimiento que conduce a la represión (que puede ser modificada y socialmente adaptada pero esencialmente sigue siendo usada, a ser posible, para el «bien social») hasta la supresión. Esta supresión puede ser tortuosa y poseer cierta habilidad bajo el hábito de sofisticación liberal, pero su realidad justifica que nos armemos con todas las armas disponibles. La paranoia como fantasía resoluble ya ha pasado. La persecución, un

hecho social real, ocupa ahora el campo. Si tenemos fantasías paranoides residuales y problemas del superego, tal vez *el acto de resolución sea utilizarlos.* Si nos preocupa lo suficiente, podemos desear que el psicoanálisis, uno de los instrumentos potencialmente más liberadores que existen, se aparte del uso reaccionario. Si nos preocupa menos, podemos limitarnos a querer eliminar la *base* de la reacción política, que es la experiencia cotidiana no enseñada.

Todo ello se relaciona íntimamente con la situación de los jóvenes que luchan por conquistar su propio futuro, distinto del que se les ha señalado, de modo amoroso y vicario, por padres y maestros (los cuales nunca son capaces de formar una asociación para su propia salvación sin recurrir a la tremenda confusión del pretexto: por los niños). Aquí, lo falso es pretender la liberación a través de la modificación de nuestros padres —*uno* será libre si *ellos* llegan a ser libres—. El problema de los padres estriba en utilizar a «sus» hijos para que pasen a ser sus padres, absorbiendo su agresión (como castigo abierto porque los hijos hayan recuperado lo que es «propiedad» de sus padres, o más sutiles deformaciones de sus propios proyectos autónomos). La familia nuclear burguesa aparentemente no puede funcionar sin esta inversión de papeles que confirma el anterior sistema de papeles. Una inversión invertida en la que el niño debe proteger a la familia unida a toda costa; o, en términos de lo habitualmente comprobable, al precio del tranquilizante más caro de la lista del Seguro de Enfermedad. Una vez más, pues, se trata de saber redactar la prescripción que nos proscribirá.

Si no podemos cambiar a nuestros padres, si conseguimos un punto de generosidad en que podamos permitirles tener por fin sus problemas propios, podemos tener en cuenta por lo menos la transformación de nuestros maestros. Ello implica la «peligrosa» transición de un maestro de escuela primaria de sustituto paternal a persona. Si el maestro de escuela primaria es el primer «otro significativo» de fuera de la familia, como suelen ser él o, con más frecuencia, ella, ¿cómo puede aclarar su estar afuera sin provocar la censura o el despido por parte de las mezquinas gentes que son las autoridades pedagógicas locales? Asimismo, ¿cómo podrán esquivar un destino similar los profesores universitarios? La respuesta, que no es fácil, estriba en aumentar al máximo nuestra lucidez dentro del sistema, en saber con la mayor claridad posible qué es lo que queremos aprender (no enseñar, puesto que enseñar es pura colaboración) y luego intentar una retirada individual, pero tan masiva como sea posible, de profesores y alumnos, hasta llegar a detener de la manera más terminante y definitiva, poniéndose de acuerdo con movimientos similares de otras instituciones, las actividades de la escuela o de la universidad, y esquivar luego todas las conspiraciones encaminadas a volver a meter en el sistema mediante la «ghettización» o por otros medios.[1]

1. Desde la revolución de mayo de 1968 en Francia, las autoridades iniciaron la política de concentrar en un solo lugar a los pensadores radicales, para facilitar la supresión del pensamiento nuevo; un flagrante ejemplo de ello fue la expulsión de Jacques Lacan, con un pretexto absurdo, de la École Normale Supérieure y la invitación posterior a que enseñara en Vincennes, en las afueras de París.

La cuestión es ahora adónde llegamos, una vez realizada la retirada.

Lo que yo propongo es una estructura móvil, totalmente desjerarquizada y en revolución continua, capaz por ello de generar revolución más allá de los límites de su estructura. La universidad (o lo que en este estadio de la historia debería llamarse antiuniversidad, contra-universidad, universidad libre o algo parecido)[2] sería una retícula muy amplia, digamos de cincuenta o sesenta a doscientas o trescientas personas, en términos actuales. En caso de un número mayor, el principio unificador del grupo consiste en que cualquiera pueda exponer su experiencia de trabajo (que abarca, no es necesario decirlo, la experiencia de cualquiera integrado en la retícula o de la retícula en sí, o de una parte de ella) a cualquiera que desee escuchar, mediante un simple acuerdo, para lo cual cada uno toma la iniciativa. Inevitablemente ciertos líderes carismáticos o maestros atraen gente hacia ellos, pero la naturaleza definitiva del líder carismático en este contexto es que no se apropia del carisma de los otros, así que del grupo iniciador se desprenden otros con sus propios centros carismáticos igualmente repartidos y exten-

2. Me refiero aquí no sólo a las universidades libres espontáneas creadas por la rebelión interior de las universidades existentes, sino también a algunas referencias prototípicas, algunas de ellas muy diferentes a las descritas en este capítulo, como la Nueva Universidad Experimental de Dinamarca, la Free University de Nueva York, la antiuniversidad de Londres (patrocinada por el Instituto de Estudios Fenomenológicos, antiorganización «en la sombra» que también «organizó» el Congreso de Dialéctica de la Liberación —véase David Cooper, ed., *The Dialectics of Liberation*— en Londres y que aparece y desaparece cuando quiere), y otras.

didos de modo que permitan una relación libre y renovada con el grupo-fuente del grupo, o no, si no se requiere dicha referencia. En cualquier caso, lo que se produce es una decisiva ruptura de la oposición burocrática académica entre docente y discente.

El contexto de las interacciones del grupo sale de una afirmación consensual de interés y dedicación, pero este consenso es disciplinado por la autoridad demostrada por una o varias personas en cada grupo. Es lo antitético del autoritarismo. En determinados momentos, las necesidades se condensan en el deseo de un tratamiento erudito y riguroso de un tema concreto por una persona en particular o la planificación de una serie de exploraciones de un problema mediante lecturas planificadas por la persona con mayor autoridad en la materia. Sin embargo, lo importante es que la disciplina y el rigor verdaderos sólo pueden desarrollarse a partir de una sólida base de libertad y confianza en el grupo. Las «cualificaciones» de la persona que inicia a un grupo deben valorarse en términos de sus logros anteriores en escritos, charlas, trabajo creador y trabajo político. Doy a estos términos un sentido realmente amplio; por ejemplo, el trabajo creativo incluye la poesía de los gestos, propia de una plena vivencia de la locura. Aparte de esas cualificaciones no existen otros requisitos ni límites de edad para nadie. No hay tampoco «exámenes» ni «notas». Si alguien pide un certificado del trabajo llevado a cabo en los grupos, éste tendrá la forma de un minucioso informe consensual reunido por el grupo, *incluida* la persona que lo ha solicitado. Para hacerle el juego al sistema, un «maestro» de reconocida reputación en

el mundo exterior podría redactar un testimonio especial. Además, en una sociedad prerrevolucionaria subsiste la necesidad ineludible de trabajar para comer. La gente puede verse compelida a aceptar cargos docentes remunerados o a utilizar becas destinadas a las universidades oficiales o a cualquier tipo de trabajo.

Las células funcionarían dentro de una escuela o universidad oficial como un antídoto del sistema o de forma muy independiente. En este último caso, podrían funcionar en la base de cierta industria o como reuniones en casas particulares,[3] bares, cafés; y quizás en el futuro los templos (no solamente los atrios) puedan acoger las reuniones. Las finanzas y el cuidado del local estarán bajo la responsabilidad conjunta del grupo.

En el primer caso, sin embargo, se ofrece la oportunidad de apropiarse de los medios de los apropiadores de mentes. Las instalaciones universitarias se toman para el uso por parte de las células, para comer, dormir y hacer el amor. Se admite la participación de las autoridades universitarias, pero no se admite imposición alguna de la estructura jerárquica oficial. El libre acceso de cualquier grupo incluye la asistencia de personas no pertenecientes al profesorado y a cualquiera ajeno a la universidad. Como es natural, se invitará a personas ajenas a la universidad a que expongan su trabajo.

3. Por ejemplo, en el grupo anti-universidad al que acudí durante los dos últimos años, cada reunión era concertada *ad hoc* en una casa o apartamento particular; el local se especifica mediante transmisión reticular verbal, de manera que sólo se conozca el día de la reunión.

Si alguien objeta que el aprendizaje técnico —por ejemplo de las ciencias y de la medicina— sería imposible de forma tan «anárquica», hay que aclarar que los grupos que yo describo son un complemento humano de la *tekhne*. Por supuesto, se sigue ejercitando el aprendizaje técnico, pero deja de ser *sólo eso* y se traslada desde las clases masivas, que son o pueden ser reproducidas y distribuidas como ampliaciones de los libros de texto, a los seminarios en grupos frente a frente, en los que un pleno «aprendizaje» es vivido en el contacto de las mentes. De nuevo, sin embargo, digamos que los exámenes escritos, las respuestas a preguntas, se acabarán. Las evaluaciones tienen que hacerse *en el trabajo*, y no en una ridícula e improcedente reunión de ansiedades.

Una de las principales funciones de las células es trascender las diferencias entre la terapia y la enseñanza, e inevitablemente uno de los obstáculos es el fuerte impulso a limitar la actividad del grupo a la terapia en el sentido convencional. Esto refleja la diferencia entre los dirigentes de grupo que en la práctica derivan hacia maestros o terapeutas. Con frecuencia los maestros se sienten inseguros en la dirección de la tendencia del grupo hacia la terapia; los terapeutas igualmente encuentran dificultades en articular su experiencia en afirmaciones fundamentadas lo bastante generales. Quizá la respuesta, sin embargo, no esté en que maestros y terapeutas unan sus propios grupos para aprender a superar esas diferencias de formación sino que sean enseñados y «terapeutizados» por otros del grupo que parezcan capaces de hacerlo. O podría llegarse a una solución

de compromiso en la cual varios maestros y terapeutas se reunirían para enfrentarse implacablemente con sus probemas, sin ninguna cortapisa crítica, tratándolos en un grupo que estaría abierto a todos los miembros de las diversas células a quienes interesara asistir y comentar los comentarios que los unos hicieran del trabajo de los otros.

Existe un hambre, actualmente bastante general en el primer mundo, de maestros supremos, de preceptores espirituales que, aunque no resuelvan todos nuestros problemas, señalen al menos el camino acertado para la meta acertada. Una de las características más marcadas del imperialismo cultural estriba no en la imposición de patrones culturales del primer mundo al tercero, que ya es bastante violenta, sino en absorber de modo parasitario la sabiduría en cualquiera de sus formas a las antiguas civilizaciones. El resultado de ello es una mixtificación reaccionaria que nada sabe de misticismo. Por ejemplo, si se traen a Occidente elementos del budismo mahayana, abstrayendo las diferencias críticas entre las realidades sociales de Bután y San Francisco de California, originará un quietismo que estará en abierta colusión con el sistema explotador. Los verdaderos místicos siempre fueron grandes conocedores de la naturaleza de la sociedad en la que vivían y en ese sentido fueron genuinos hombres políticos.

Igualmente, cuando hablamos de una universidad revolucionaria y de un sentido renovado del aprendizaje que abarca todos los niveles de la experiencia humana, que rompe[4] los confines de los edificios y

4. Es una ironía que los estudiantes de la London School of Economics, que intentaban romper los límites de la ins-

de los programas escolares y universitarios, debemos, al mismo tiempo, re-definir el significado de ser «maestro», de modo que abarque las maneras y modos de ser de otros lugares de la tierra y de otras edades. Por ejemplo, la verdadera función de un maestro está bastante cerca de la función profética. Desde su presente, el profeta contempla todo nuestro pasado y todo nuestro futuro. Renuncia a su propio futuro para iluminar el de todos los que le rodean. Niega que haya algo excepcional en la visión de sí mismo porque sabe que sólo está poniendo en práctica un potencial de enseñanza que vive en cada uno de nosotros, y sabe que en ocasiones esa cualidad es más fuerte en quienes menos le escuchan. Más que presentar una visión a los otros, lo que hace es señalar la vía de una posible visión conjunta que nace del encuentro. Cuando habla con un grupo de personas sabe que, por lo general, *la reunión* se produce entre él y unos pocos; aparte de esto sólo se da un encuentro ocasional de quienes sólo pueden oír sin escuchar. La plegaria del profeta es siempre la misma: «Si me escucháis, finalmente os escucharéis a vosotros mismos; podremos entonces escucharnos recíprocamente y luego ver dónde estamos y adónde vamos».

El guru, que es un pseudomesías —por otra parte todos los mesías son pseudomesías—, querrá imponer su visión y en torno suyo habrá más unos segui-

---

titución, se vieran obligados a entrar forzando las puertas para dotar de alguna realidad humana el vacío de la universidad. [En esta frase hay un juego de palabras, prácticamente intraducible, como muchos otros del autor, entre *break out* y *break in*. — *N. del t.*]

dores que una reunión. Él es el único, el líder, mientras que el maestro profético es alguien que descubre sus poderes proféticos en otros que así de algún modo están antes que él. Algo parecido sucede a nivel político. Los falsos líderes no son más que presencias espectrales cuyo carisma artificial de «grandes hombres» les viene regurgitado pasivamente por procesos sociales institucionalizados no-humanos; por ejemplo los Hitler, Churchill, Kennedy, etc. El principio verdadero de la dirección está corporizado en hombres como Fidel Castro y Mao Tsé-tung, quienes casi rehúsan ser líderes, en el sentido de que difunden la calidad de su liderazgo hacia el exterior, de manera que millones de mentes son revitalizadas con sus *cualidades propias* de dirigentes, y cada persona se convierte en el origen único de la lucha.

Una de las principales funciones del maestro, pues, es destruir progresivamente la extendida ilusión de la impotencia. No sólo en las instituciones pedagógicas sino en nuestra sociedad entera hay que ayudar a que la gente compruebe que el poder de la élite dirigente y de su burocracia es *nada*, nada más que el poder rechazado y externalizado por *ellos*. De lo que se trata, pues, es de recuperar ese poder; y la estrategia para llevarlo a cabo es bien simple: actuar contra las «reglas»; y ese acto mismo ya convierte el poder ilusorio que en ellas hay en poder real nuestro. Siempre me ha asombrado la limitación que la gente atribuye a la conversación significativa con los demás. Si uno enuncia una intuición significativa sobre algo suyo, aunque sea a una sola persona, las ramificaciones de esa declaración, a través de un indefinido número de otras

personas, pueden ser asombrosas; habitualmente, por desgracia, no se comprende esto. Una sola intuición significativa de uno de los miembros de una familia puede cambiar las relaciones en el seno de la misma y hasta en una red más extensa de gente. Así, una única intuición significativa referente a una realidad social, personal o global, puede afectar a centenares de personas. Si el hecho se repite con frecuencia, la influencia es proporcionalmente más grande. Mucha gente que expresa «delirios omnipotentes» sobre el alcance de su influencia mental en las mentes de otros, o ideas de comunicaciones con personas aparentemente remotas, o ideas de ser influidos por otros igualmente remotos, en realidad está hablando de su experiencia de lo que acabo de describir, sólo que en términos socialmente inaceptables. Ellos, pues, colusionan, sobre la base de un condicionamiento previo para el status de víctimas, con la invalidación a que los somete la sociedad; por ejemplo, al incluir en su red de influencia instituciones tan absurdas como Scotland Yard, la reina de Inglaterra, el presidente de los Estados Unidos, o la BBC. De hecho, el aspecto esencial de lo que están diciendo, que se debe distinguir de los colores de la superficie, es más verdadero que las cosas que representan las banales instituciones a que se someten obedientemente.

Un joven a quien conocí, sintió, en determinado momento, su vida tan destruida por la falsedad que le rodeaba, tanto en términos de sus relaciones inmediatas como de las estructuras sociales menos inmediatas, que decidió escenificar la invasión de la BBC por un solo hombre. Su propósito era decir

la verdad sobre la falsedad que ahora entendía y decirla por primera vez. Su invasión fue totalmente no-violenta y se realizó a través de la palabra, y quizá fuera la primera vez que se decían unas verdades a través de la BBC; pero, por supuesto, una banda de policías lo quitó de enmedio; lo encerraron en un hospital psiquiátrico, donde le propinaron un tratamiento electroconvulsivo. Hasta el momento parece ser socialmente imposible encontrar a alguien en nuestra cultura que reciba, sin una respuesta de ansiedad y de pánico, una comunicación capaz de eludir las estériles, evasivas trivialidades del discurso social normal.

MATE DE HAMBRE A SU CERDO
(o puercoespín, si encuentra púas en lo que voy a decir)[1]

Desde luego las personas son cerdos. Por supuesto, también las instituciones humanas son pocilgas, o granjas de cerdos, o mataderos de cerdos. Pero, ¿por qué «desde luego»? El «porqué» del «desde luego» es el propio curso de la historia. Los cerdos se revuelven en el lodo como nosotros, con el mismo placer con que nosotros nos revolcamos en el lodo ecológico de los desagües y escombreras rurales y urbanas. A menudo los cerdos destruyen a su prole; pero también nosotros hacemos lo mismo con nuestros métodos humanoides más retorcidos. Ambos modelos de suciedad descuidada y canibalismo gratuito son, hasta aquí, muy similares.

La pareja paterna convencional de la burguesía es a la vez el supercerdo ambisexual y una enorme factoría de tocino. Ésa es su ambigüedad central. Quienes se escapan a través de una salida de urgencia o disfrazados de trabajadores, suelen acabar en un gran depósito porcino, en la prisión o en otro matadero. Unos pocos, con esfuerzo y dolor enormes,

1. Aquí de nuevo nos encontramos con un intraducible juego de palabras formado por *pine your pork* y *porcupine*. [*N. del t.*]

se las arreglan para evadirse y llegar a la salud; y esos sanos inevitablemente llevan a cuestas un fardo profético.

En cuanto al resto, finalmente caemos en un barrizal que es lo suficientemente profundo como para enterrarnos, o nos las arreglamos para que nos frían y conviertan en tocino bien tostadito en el horno crematorio —calentando de paso los pies o las pezuñas de nuestros parientes—.

Seguro que no es una casualidad el apelativo de «cerdos» que los jóvenes revolucionarios estadounidenses aplican a la policía y sus colaboradores, psiquiatras y falsas autoridades en general. El cerdo es una precisa identificación. La otra frase, *motherfucker* (fornicador de su madre), tiene un sentido más ambiguo, porque puede significar tanto una limitación de la propia sexualidad a la madre como la liberación del tabú del incesto.

A pesar de su canibalismo, el cerdo es el animal más insinuante del mundo desde el punto de vista anal-genital. Levanta el agujero de su culo, con su protuberante labio inferior anal, ofreciéndolo al primero que pasa. Quizá debamos reconocer esa bestialidad que se nos ofrece, si queremos dejar de ser unas bestias para con los otros. Debemos dejar de ser esa bestia extraña que avanza hacia Belén para nacer de nuevo, que describe Yeats en un poema que expresa su teoría cónica, o engañadora, de la historia.[2] Quizá podamos volvernos no falsos mesías sino auténticos profetas, dejando de chismorrear para emitir verdaderos mensajes. El falso mesías simple-

2. Juego de palabras entre *conic* y *con-ic*. [*N. del t.*]

mente exterioriza los malos espíritus del endemoniado y los mete en el cerdo que corre a su destrucción por el precipicio de Gadara. El verdadero profeta, con su ejemplo personal, enseña a la otra persona la manera de perder el miedo a las fuerzas diabólicas, mantenerlas en la persona y luego integrarlas y utilizarlas. Uno se pregunta por el destino del hombre a quien Cristo liberó tan violentamente de sus demonios. El hombre aquel que dijo llamarse Legión, porque dentro de sí llevaba tantas figuras familiares y prefamiliares (arcaicas). Pienso que, en lo que respecta a esa parábola, podemos estar seguros de una cosa: es seguro que la locura abandonó al loco, pero no murió con el cerdo: quedó *in vacuo*, al alcance de todo el mundo. La locura, aunque siempre se particulariza en cada persona, es también algo que penetra el éter humano. Locura es una tentativa de visión de un mundo nuevo y más verdadero que debe conquistarse por la desestructuración —una desestructuración que debe llegar a ser final— del viejo, condicionado mundo.

Pero volvamos a los cerdos. En Italia, decir *porco Dio* y *porca Madonna* se considera blasfemia. En realidad estas invocaciones (elevamos habitualmente nuestros ojos cuando las decimos) son la petición de una unión porcina con Dios y la Virgen: elévame desde este cerdo mundo hasta tu excelsa morada. Así pues, se trata de una invocación, no de una blasfemia. Las blasfemias inglesas y francesas son simples. *Merde* quiere decir que usted (o algo) es una mierda o que vaya y se cague. *Fuck* (joder) o *fuck you* (jódete) no tienen ninguna intención trascendental y en realidad son antisexuales. La expre-

sión polaca «vete a joder a tu madre» es también inmanente. No hay cerdos en el asunto.

Un dicho popular afirma que si los cerdos tuvieran alas podría ocurrir cualquier cosa. Puede ser que los cerdos tengan unas alas misteriosas, inadvertidas, y que *tal vez no las veamos PORQUE temamos que «ocurra cualquier cosa»*. En tal caso somos cerdos con alas, invisibles o atrofiadas. Para algunas personas, las alas simplemente son invisibles y pueden surgirles en cualquier momento. Para otros, las alas atrofiadas no les permitirán remontarse y volar, ni siquiera en sueños.

No es una casualidad que Cerletti descubriera el «tratamiento» electroconvulsivo en los mataderos de Roma, donde se mataba a los cerdos mediante electrocución. Aquellos cerdos que no morían mostraban notables alteraciones en su forma de conducirse; y, por supuesto, Cerletti empezó a propinar «electroshocks» a los pacientes psiquiátricos para cambiar su conducta, de la misma manera que Hitler asesinó a 60.000 pacientes «experimentalmente» y al mismo tiempo para «mejorar la raza». Algo parecido expone el genetista Kallman en un clásico libro en que enumera las maneras de eliminar a los genéticamente inferiores para purificar la raza y así elevar el nivel cultural de la humanidad. Una gran cantidad de psiquiatras que ven en la locura una base genética y constitucional han sido influidos por la obra de Kallman, a pesar de su dudosa metodología y de los resultados contradictorios publicados posteriormente.

Pero el cerdo, al igual que nosotros, está lleno de dolor. Como el legendario relato del hombre chino

cuya casa se incendió y cuyos cerdos se asaron. Hundió uno de sus dedos en uno de los cerdos, pero tuvo que retirarlo en seguida debido al ardor. Se chupó el dedo dolorido y se lo chupó, encontrando un sabor delicioso, y así fue descubierto el cerdo asado. Sin duda, en este relato del incendio de la casa existe una intencionalidad oculta. *Toda comida es un sacrificio encubierto, toda gastronomía es necrofilia enmascarada.*

El cerdo humano asume formas diversas. Había un cartel en una carnicería de Londres con una muchacha desnuda, con su cuerpo surcado por líneas que señalaban los diferentes «cuartos» de la carne, los pechos, las piernas, etc. La dificultad aquí es que la gente no se percata de la violencia que se ejerce contra las mujeres, convirtiéndolas en simples objetos abyectos; y las mujeres parecen advertirlo menos que nadie.

La voracidad se puede dirigir hacia partes del cuerpo humano o hacia personas enteras, a grupos de personas e incluso a clases sociales enteras.

La voracidad oral es la más comprensible. Con frecuencia las madres sienten que sus bebés quieren tragar su pecho entero ¡como mínimo! Y por supuesto si los lactantes no son amamantados y tenidos en brazos en la «posición instintivamente adecuada» pedirán más alimentación de la que objetivamente necesitan. Esta avidez oral se repite en el caso de la gente que toma drogas o alcohol en exceso; aun cuando en este caso hay muchos estratos de inteligibilidad, más allá de la situación oral infantil, que deben ser analíticamente investigados. El canibalismo es la forma suprema de la fantasía de

voracidad, pero en la práctica es ritualista o es una expresión directa del hambre (véase la película de Pier Paolo Pasolini, *La pocilga*).

Como Melanie Klein ha tratado de modo tan completo este nivel de la voracidad, pasaré a ocuparme de sus otros alcances.

La siguiente forma de voracidad que vamos a considerar es la *voracidad de evacuación.* Se refiere ésta a la imperiosa necesidad de cagar o echar pedos sobre otras personas, hacer pis sobre ellas desde gran altura, escupirle a alguien en el rostro como respuesta excesiva a la provocación del otro. Puede alcanzar límites psicóticos, en el sentido convencional del término, con bombas y fusiles, como en la matanza de My Lai, en Vietnam, que fue un claro despliegue de la voracidad de evacuación. Un problema diferente es que alguien pueda llevar su voracidad hasta el punto de lanzar la bomba H o desencadenar una guerra química.

La definitiva esencia de la voracidad, más allá de su dirección hacia lo externo, es su autodestructividad, porque, en último análisis, lo que comemos o cagamos, o a lo que nos subordinamos, es su propio sí mismo.

La tercera forma de la voracidad que implica a partes del cuerpo, es la *voracidad de retención.* Está claro que cuando un niño retiene las *heces* que serían el regalo celebrado para su madre está, en cierto sentido, siendo voraz (aunque hay que considerar en este caso también que se da una manera positiva de ser él mismo, de controlar los propios actos). Algo más misterioso es la retención de los bebés en el útero. No creo de ninguna manera que la explicación

sea un ávido temor de la madre; más bien pienso que se forma una colusión de voracidad entre la madre y el hijo, mediante la cual este último permanece dentro de aquélla, dándose una voracidad mutua mediante susurros viscerales, cuchicheos que pasan a través del cordón umbilical, los intestinos, los vasos sanguíneos, los uréteres, etc. Si queremos entender algo sobre el ser prematuro o hipermaduro tenemos que entender ese *lenguaje visceral.* Pero si la voracidad, como parece ser con frecuencia el caso, es mutuamente satisfactoria, puede ser innecesaria la operación provocadora de pánico. Me temo, empero, que esa recíproca satisfacción no constituya una verdadera estructura de voracidad. La voracidad exige una violenta escisión entre el voraz y el objeto de su voracidad. La respuesta más inmediata a ello consiste en que el voraz inicie el análisis de su voracidad y el otro, al menos temporalmente, se aparte del escenario de la voracidad, por doloroso que ello pueda resultarle. Según mi experiencia es raro que la voracidad nazca de una privación real sino más bien, en la mayor parte de los casos. de fantasías de privación que hay que explorar. En realidad, la voracidad a veces no emana de privación alguna, real o fantástica, sino de un *exceso* de amor. El exceso de amor lleva a un estado de cosas en el cual nuestros ojos no corpóreos son mayores que nuestro estómago metafísico. La gente que padece esa clase de voracidad es como los niños que enferman por efecto del atracón de las fiestas de cumpleaños.

El bebé puede sentir que es y sentir que es una entidad humana separada aunque conjunta, antes de nacer, y parte de la percepción que la madre tiene

de su abdomen y de la otra entidad personal que hay en él, el mejor camino para conseguir ese sentido de la separación a través de la unión sexual de la pareja durante el embarazo. El impacto del pene sobre el cuello del útero hace que el niño se sienta claramente «otro». La alteridad en este sentido es distinta de la alienación, que es fusión, confusión y pérdida de identidad en otra persona o en un proceso de trabajo. La evidencia de estos asertos se encuentra precisamente en la anámnesis adecuadamente generada del trabajo psicoanalítico. Pero de nuevo es *rememoración* de una experiencia más que una simple, directa memoria. La persona tratada terapéuticamente puede en cierto momento pasar, a través de sus respuestas fetales, al coito de los padres, sin saberlo y sin conservar memoria en el sentido usual del término.[3]

Finalmente, consideraremos la voracidad hacia *personas enteras* que subsume las voracidades anteriores referentes a partes del cuerpo. Cuando las personas se reúnen en una red, los motivos pueden ser múltiples: algunas personas quieren hacerlo decididos a mantener su autonomía e intimidad (que no es lo mismo que vida secreta), otros en cambio desean constituir réplicas familiares para invadir la autonomía de las otras personas. Esto último es voracidad: la violación del territorio interno de otras personas. Si esta voracidad prevalece, lo que sucede con frecuencia por la colusión que otros entablan con ella, la red se cae, generando muchas veces desastres in-

3. Otra de las posibilidades es la retención del período menstrual por una mujer que desea un hijo no de modo natural, sino voraz.

dividuales. Esta red se rompe también debido a la voracidad competitiva por las aclamaciones y la fama.

Por supuesto, existe también la necesidad de alimentar las líneas de producción con personas, lo que es voracidad, al igual que la necesidad de alimentar a las computadoras con hechos que se refieren a personas.

Luego existe una voracidad genocida como el deseo del gobierno de los EE.UU. de consumir al pueblo vietnamita.

Parece que en el primer mundo, al menos, todos somos cerdos voraces. Me parece que me estoy quedando sin tocino.

LA OTRA ORILLA DE LA TERAPIA

Gate, Gate, Paragate, Parasamgate. bodhi, svaha.

(Ido, ido, ido a la otra orilla, felizmente pasado a la otra orilla.)

Una de las ilusiones más grotescas que afligen a los proyectos vitales, sean éstos individuales, de grupos o colectivos, es la noción del «fin perfecto». Parece muy prudente y encomiable que nos formemos una idea precisa del objetivo de nuestras vidas. ¿Cómo dejar de hacerlo?

La noción de fin habitualmente toma la forma de una perfecta, liberadora relación en la cual toda negatividad queda finalmente trascendida en una perfecta unión amorosa, o en el viaje perfecto que nos conduce hasta «allí» (sin plantear cuestiones acerca del punto de partida ni de la localización precisa del «allí», si es que existe tal); o es el orgasmo perfecto que reúne de un golpe nuestra animalidad y nuestra espiritualidad en una sola naturaleza; o es el proyecto perfecto de trabajo en el cual nos realizamos realmente, aunque sea tan sólo con la vaciedad de nuestra propia persona. Pero lo grotesco jamás es tan visible como en la idea de madurez, que a menudo se pone como meta de la psicoterapia. En términos reales, la madurez significa venderse a los valores dominantes en la sociedad burguesa, que se realiza a través de una plenitud de la conciencia pero con

una inconsciencia total sobre la significación histórica de nuestra renegada transformación.

El único sentido de «hombre maduro» al que encuentro significado se realiza en estos términos que siguen. Primeramente, hay que ser un «hombre» para vivir la realidad de la mujer que él es. Y se exige algo más que un hombre, un «hombre maduro», para vivir la realidad del niño que también es. El hombre maduro es el verdaderamente infantil, pues cuando nos remontamos por nuestra historia hasta llegar a los momentos infantiles y prenatales, sin detenernos allí, descubrimos en el fondo de nosotros mismos a un anciano y sabio hombre-mujer que es el signo de la experiencia de la madurez, de una sazón remota que puede corromperse muy rápidamente en nosotros mismos, si estamos en tiempo (es decir, colocados más que emparedados en el tiempo) está casi, pero no totalmente, a punto de ponerse mal. En cualquier caso, es necesaria una significativa divergencia del empleo de palabras como hombre, mujer, niño, madurez, envejecimiento y de construcciones verbales como padre, madre, nuestros hijos, hermano, hermana y todo lo demás.

Si la madurez gira en el sentido adecuado, de manera que pueda sostener el peso de su cabeza en lugar de sostenerse sobre ella,[1] es necesaria una recíproca revisión de su síntesis recíproca de su aparente antítesis: la neurosis. Para comenzar a no usar la palabra neurosis, tengamos en cuenta que designa un modo de ser cuya apariencia pueril le es investida por nuestro temor del temor que otros tienen de

1. Otro juego de palabras: *understand* (comprender) y *to stand under* (sostener). [*N. del t.*]

que nos convirtamos en niños. La sociedad burguesa engendra los idiotas dostoievskianos sin alabarlos en absoluto. Al menos cuando a uno se le estigmatiza como «neurótico» se nos arroja en una región real de miedo social por lo cual, sin cinismo alguno, puede estar agradecido. El miedo es miedo de la locura, de volver a la infancia o de ir aún más lejos, hasta un tiempo anterior a nuestros orígenes, así que cualquier acto puede cohesionar a otros en contra nuestra para suprimir cualquier gesto espontáneo que tenga resonancias arcaicas socialmente perturbadoras. En la «neurosis» se otorga una falsa primacía a las reacciones de los otros y luego, colusiva y obsequiosamente, acogemos el temor ajeno. La neurosis, pues, es una estrategia compleja, que inevitablemente se detiene, que apunta en primer lugar a la recuperación de la propia cabeza, y luego a la del cuerpo, «y luego...»

La neurosis, al menos, va en la dirección adecuada —no equivocada—, y la terapia, en el buen sentido de la palabra, debe eliminar innecesarias complejidades de esa estrategia, con un casi didáctico reforzamiento de la conciencia de la táctica diaria de esquivar problemas, en el sentido de una grave invalidación social. La manera de operar de la terapia —y cuando hablo de terapia hablo de todos nosotros como terapeutas en tanto en cuanto somos la díada «terapeuta/terapeutizado», aun cuando el momento del terapeuta tenga que ser disciplinado para un amplio uso social de algunas gentes elegidas y no electas— consiste en la rememoración de diversas vinculaciones que, al menos, no priva a las personas de la libertad de volver a conectar las cosas a su propia

manera. Para el terapeuta, la tarea consiste esencialmente en la praxis negativa de no privar, basada en la comprobación que *en este contexto* de relación nadie puede privar a nadie de nada. El terapeuta con conciencia de culpa siente siempre que no está dando bastante, pero el «crimen» está centrado en la culpa y no en el dar o el no dar. Las consecuencias más destructivas de la terapia se producen cuando el terapeuta se aflige por sí mismo disfrazado del otro. El cambio terapéutico se mueve a través de la fase del terapeuta, en primer lugar, y éste no debe enmascararse ni recurrir a la clásica ausencia. Después de un lapso de tiempo, durante el cual la costa entera puede fluctuar mientras que el terapeuta encuentra su campo, deviene posible un encuentro entre las dos personas y el sistema de papeles binario terapeuta/terapeutizado, analista/analizado, médico/medicado, se quiebra en la fase plena de la *therapeia*. El «lapso» que precede a ese encuentro es generado como un tiempo que no está en ninguna de las dos personas sino en la región interpersonal que en ellas generan en la plena interacción de sus sistemas temporales personales.

Pero alguien llega al terapeuta con «síntomas neuróticos» o «síntomas primarios o latentes psicóticos», organizados, con distintos grados de articulación, en cierta expresión lingüísticamente coherente de angustia o de temor en cualquiera de sus modalidades reconocibles. Si la persona es lo suficientemente sofisticada, se asegura para no caer en el estereotipo psiquiátrico de ser «fóbica» de cierta manera determinada o «paranoide» en cualquiera de sus cinco, seis, cincuenta o seiscientas variantes. Así

decide, a través de una peculiar elección de estructuras lingüísticas, contar que en la calle su presencia sugiere extrañas ideas, que se le comunican por medios sutiles, de que es raro o, de manera más difusa, loco, o decide hablar en términos de reverberaciones u oleadas de resonancías o alteraciones kinésicas que recibe de otras personas en algunas situaciones sobre las maneras en que «llega a» ellos. Éste es el problema. Al llegar a este punto, el psiquiatra que ha recibido una formación corriente está ya derrotado y el psicoanalista convencionalmente preparado tiene que volver a su casa a hacer algún trabajo. Los modelos interpretativos convencionales basados en las relaciones interior-exterior, introyección-escisión-proyección-reintroyección, son siempre útiles; pero sólo si hacemos un rastreo etimológico muy profundo de la palabra *therapeia* (que en una de sus acepciones significa «servir» al otro) veremos que el servicio es lo esencial en la terapia. «Servir» ya no tiene importancia social salvo cuando designa a una intensificación de la invalidación.[2] Igualmente sucede con posibles sinónimos como «ministrar», que puede admitir el prefijo «ad».

Pero no minimicemos el problema. Alguien llega con síntomas «neuróticos» y éstos tienen cierta realidad desviada y quizás urgente. La realidad se cen-

2. En algunos hospitales psiquiátricos de Inglaterra es costumbre que en el día de Navidad los médicos visiten «sus» salas y sirvan la comida a «sus» pacientes, los cuales poco después se convertirán de nuevo en «esquizofrénicos crónicos irrecuperables». Lo irónico es que hay cierta realidad emocional en este patético intercambio. Hay ahí un destello de calor que se apaga en las menos feudales «comunidades terapéuticas».

tra en el desesperado impulso de mantener una situación de supervivencia en el mundo normal, sin la cual uno parece encontrarse en la abnegación requerida de una clara realidad que la persona acaba precisamente de entender como el camino de regreso hacia ella.

Una persona vino a verme con una lista de síntomas que, una vez hecho el recuento, alcanzaban a siete. La persona recordaba vagamente un mito que de alguna manera se ajustaba a sus siete enfermedades. El mito era sobre un grupo, un cuerpo de siete sabios con gafas, pero que en vez de lentes tenían espejos ante los ojos. Es sencillo, mediante una fácil etimologización, ver en los síntomas cosas que aparecen al mismo tiempo; se necesita tan sólo un poco más de esfuerzo, aunque posiblemente mucha terapia para ver una unión original que simplemente no podía creer en sí misma hasta que encontró un espejo o series de espejos en los repliegues de sí mismo construidos sólo de su inmaterial materia. Los síntomas, realmente, son un modo de autoinspeccionarse por desmembramiento, pero en este nivel el sí mismo es sustancializado falsamente como una meta de cierta clase: uno tiene que ser, o convertirse, en sí mismo.

Un examinador de psiquiatría solía preguntar a los candidatos al diploma de Medicina Psicológica por qué los esquizofrénicos se miran tanto en los espejos. La respuesta esperada era: «Para estar seguros de que están allí». En realidad, lo que las personas que se arriesgan a ser llamadas esquizofrénicas hacen con los espejos es intentar mirar a través de la apariencia social del ser, lo que es para los

otros, la nadería que es la realidad de la persona para sí misma. Mirarse en el espejo no es un falso proyecto para tranquilizarse a sí mismo en cuanto a su insuficiencia ontológica, por no estar bastante en el mundo, sino al contrario, es un esfuerzo para *no* vernos más a nosotros mismos, por ver a través de nosotros mismos como personas limitadas a un ser relativo circunscrito por otros referentes. Poca gente puede soportar esa visión de sí mismo sin sentir que se vuelve loca, en el sentido de desaparecer. Por eso la gente utiliza los espejos no para ver su persona, además de la posibilidad de ver a través de ella, sino para ver manifestaciones fragmentarias como su cabello, el maquillaje de los ojos, el nudo de la corbata, etc. Si no lleváramos a cabo esa evasiva fragmentación nos enfrentaríamos con la experiencia de que vernos a nosotros mismos significa ver a través de nosotros. Nada hay más temible.

Si uno considera a su vida como una trayectoria lineal que nace de cierto pasado, atraviesa el presente, apuntando hacia el futuro, podemos caer en el delirio (un delirio normal que no es el de los locos) de concebir que existe una meta en algún punto final de esa línea que da a la trayectoria una definición topográfica entre otras «líneas de vida» o «líneas de mundo» sociales y que así da sentido a nuestra vida.

Lo que hacemos es apropiarnos de una pieza de esa nadería que es nuestro futuro y lo convertimos en

una meta-objeto casi concreto asentado en la trayectoria de nuestra vida, bloqueando eficazmente nuestra visión mediante la propia desesperación de ver. Vivimos luego para ese reificado, hipostasiado, falso fin, y tanto vivimos para él, que morimos para él. Toda significación derivada de una fuente externa a nuestros actos no asesina. Quizá debamos aceptar que el significado no es otra cosa que la nada de nuestro punto geométrico de la trayectoria vital en que ahora nos encontramos. Quizá Dios tiene demasiados problemas en sus manos, aun sin hacerse cargo de los nuestros, y muchos menos de los que nos hacemos al pensarlo como una especie de fiador bancario aceptado por la dirección de las metas de nuestra vida. En realidad su mayor problema, si podemos sentir compasión bastante para creer en esa posibilidad, sería el problema de no ser Dios. Quizá la trayectoria no sea más que el recorrido de la piedra que *nosotros* hemos arrojado en el mundo; ciertamente no somos tan sustanciales como la piedra que intentamos ser, pero es imaginable que seamos su lanzamiento y realmente somos alguna parte de este recorrido. Para dar un giro a la metáfora, podemos ser el sitio, ya inexistente, de donde procedió el oleaje de Hosukai. «Nosotros» arrojamos una piedra en el estanque que somos «nosotros». La piedra se hunde hasta el fondo. Nosotros somos ese «hundirse hasta el fondo» y somos las olas (las mareas, *tsunamis*) que se difunden desde el punto de contacto entre la piedra y la superficie del estanque, que ya no está allí porque la piedra lo ha dejado, cambiándolo por un lugar en el que tampoco estamos (el fondo de nosotros mismos). Una verdadera fenome-

nología de la ciencia física tiene que ocuparse de la aparición de la acción y la desaparición de los objetos. Una verdadera fenomenología del sí mismo se basa en advertir su no-aparición, de la que resultan experiencias críticas de ausencia. En otras palabras, el sí mismo es el lugar de donde procedemos y hacia el que vamos, pero la aparición de nuestro venir es la desaparición del lugar que siempre queda sin existencia en el pasado, en el futuro y, evidentemente, en el presente.

La comprobación de la no-sustancialidad del sí mismo está en la base de lo que probablemente es la experiencia más radical y transformadora en la «terapia»: la experiencia de la ironía esencial que existe en el centro de algunos de los predicamentos personales más agónicos. Los dos niveles que definen ese modo de ironía son, primeramente, un pleno y doloroso reconocimiento del «problema», segundo, que lo que realmente importa es ese reconocimiento de la problemática y no la inmaterialidad del sí mismo, que se aflige a sí mismo con el problema. Y así reímos y reímos con el otro que ve a través de nuestro sí mismo y que ve a través de nuestro ver a través de nuestro sí mismo. El dolor continúa siendo totalmente real pero puede ser ahora la pelota de un juego divertido sin pérdida de su valor como dolor. El chiste que la conciencia irónica empuja a través de una realidad a la vez explosiva e implosiva depende del reconocimiento simultáneo del absurdo de la idea de un sí mismo afligido por el dolor. Es cierto que podemos ser afectados dolorosamente por una persona, pero en un sentido es bastante directo y en otro no es un problema: al menos sabemos dónde

estamos. La problemática de que hablo aquí, más mistificadora y compleja, depende de la idea de afligir el propio sí mismo con el problema. En términos de autoconsideración somos seres relacionales. Si los seres relativos son individuos que dan prioridad a la apreciación de los otros sobre ellos, contra su consideración de sí mismos, los seres relacionales dan prioridad a una alteridad falsa en sí mismos por encima y en contra de la verdadera mismidad de sus sí-mismos. Nos reflejamos sobre nosotros mismos, por lo cual hay un sí-mismo reflectante y un sí-mismo en el cual se refleja el sí-mismo reflectante y por supuesto podemos reflejarnos en el sí mismo reflectante y decidir, de manera reflexiva, cerrarlo y a la vez cerrar la decisión como tal. El efecto final de esta corriente bastante en espiral es producir un ilusorio sí-mismo único, que se parece a un objeto lanzado alrededor del mundo en un partido de fútbol que es totalmente pasivo y totalmente carente de alegría. A través de cierto irónico reconocimiento, sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Quién es el sí-mismo afligido por esta problemática y quién es el sí mismo que se aflige de tal manera? Luego podemos hacer otra pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre los dos? Si hacemos esta pregunta de la única manera posible, es decir, paradógicamente y con un absurdo plenamente egofílico y lúdico, simultáneamente la enmascaramos; y es ésa la liberación irónica por la que llegamos a la autounidad auténtica.

En resumen, debemos aprender a jugar con el dolor. De lo contrario repetiremos interminables juegos aburridos con otros y dentro de nosotros mismos. La terapia se ocupa de eliminar esos juegos y desen-

mascarar preguntas que son inevitablemente mentiras enmascaradas. El dolor no se devalúa por esa irónica manipulación a que es sometido, pero el placer es empujado a una unión casi astrológica con el dolor. En términos de la vida de una persona, la ironía es el sentimiento más revolucionario de todos.

Es innecesario decir que todo niño sabe todo lo referente a ello. Todo niño se ama lo suficiente para jugar con su dolor, hasta que nosotros le enseñamos nuestros juegos. Si miramos ahora dentro de la cuna de la próxima revolución inagotable de nuestro tiempo encontraremos que nuestra marcha es una *berceuse.* Pero es una canción que tenemos que escuchar bien antes de empezar a cantarla. La caída de quien cae dormido es tan desastrosa como la del que cae enamorado. Caer es contrarrevolucionario en el sentido más pleno. Debemos dormir y despertar y amar. Así caemos en ciertos estados de intoxicación que en cierto punto de alguna manera se acercan al amor y por ello nos pegan o, tal vez, con alguna suerte, nos aman. Pero en algún momento la separación debe producirse para que la pareja casi monógama se abra al mundo. Toda monogamia es una ficción. Un acto no fingido puede tanto producir una cesación del fingimiento como iniciar, en una forma que yo llamaría revolucionaria, el principio del amor y el nacimiento de la bomba, pero no de Esa Bomba.

LA REVOLUCIÓN DEL AMOR Y LA LOCURA

El miedo predominante, por lo general secreto o mal expresado o inexpresado en las sociedades del primer mundo, es el miedo a una locura que no tiene límites, una locura que destruye la vida «preestructurada» no sólo de una persona, la persona que «se vuelve loca», sino más allá a toda una región social de la vida —todos los que conocen a esa persona o que conocen a alguien que la conoce—, y así, con el vuelo de la fantasía, el mundo se hará pedazos, a nosotros nos harán picadillo, volarán nuestros cerebros, inútil y definitivamente. No puede haber límite de tiempo para pensar en lo que está ocurriendo. *Su* locura se vuelve propiedad común, es *nuestra* locura y el problema siguiente es determinar cuál es el mejor modo de relegar nuestra locura a un lugar seguro, un lugar donde el otro quede confinado, conteniendo nuestra locura en alguna parte.

Las crisis mentales, las psicosis, la esquizofrenia se supone que tienen cierta duración. El tiempo, gran ironía, es médicamente prescrito. «Eso» dura semanas, meses o años. Un tratamiento afortunado lo reduce a dos o tres semanas o meses. Unos cuantos electro-shocks, unas pocas píldoras (los benefi-

cios que reportan a la industria farmacéutica los tranquilizantes se calculan en un mil por ciento) pueden reducirlo a su mínima expresión. Si no recurrimos a eso, el golpear a esta o aquella persona hasta convertirla en socialmente aceptable lleva un poco más de tiempo. No hay que olvidar que médicos y cirujanos provienen de los barberos, individuos que rasuran para hacer la correcta tonsura (o la incorrecta). Pero por encima de todo, se exige el celibato.

El movimiento va siempre desde el joder al comer. La sífilis letal fue dejada en la India, pero en el siglo XIX occidental morimos de nuestra consumición. El diagnóstico está escrito: nuestra consumición es nuestro mal.[1]

No he conocido a nadie que habiéndose zambullido en su particular locura no haya salido de ella alrededor de los diez días, si no ha habido una interferencia en la forma del tratamiento. Si otra persona puede permanecer con la que se supone está sufriendo la experiencia de la locura, absteniéndose de pedir ayuda de forma sospechosa, sostendría que la primera persona podría elaborar naturalmente su experiencia y luego quizá volver en busca de ulteriores esclarecimientos, pero no necesariamente. El único problema, realmente, estriba en esquivar el «arcón» que puede ser el hospital psiquiátrico convencional o su más grotesco sucesor, la unidad psiquiátrica avanzada de un hospital general, donde todas las «enfermedades» son tratadas de la misma manera. La unidad es el eunuquizador del sistema y

1. Juego de palabras con los dos sentidos de *consumption*: consumición y consunción. [*N. del t.*]

trabaja, con amplio subsidio estatal, para su propio apaciguamiento como factoría de no-mentes.[2]

Por supuesto, la sociedad del primer mundo es una sociedad de consumo. La sociedad del segundo mundo, por supuesto con algunas rectificaciones teóricas marxistas-leninistas, aspira al mismo destino. Por un curioso capricho de la historia, la enfermedad que mayores estragos causó en la Europa imperializante fue llamada «consunción» (tuberculosis) e incluso «consunción galopante» cuando era lo bastante grave y próxima a la muerte. La euforia terminológica expresa el contenido que expresa la visión quietista de que nada real sucede: yo agonizo, pero me consume un bacilo desde dentro, no se molesten, quédense, esperen. La enfermedad hacía una sección transversal en las divisiones de clase; se podía ser deshollinador, soldado en Sudáfrica o escritor de fama, pero uno se moría de la enfermedad que había hecho nacer al primer mundo. Y a través de las décadas, Keats la tuvo, Katherine Mansfield la tuvo, Simone Weil la tuvo, *usted* también puede tenerla. Tenerla y ser tenido por ella, vivir y morir de ella.

El país *A* (por ejemplo, los Estados Unidos de América) compra tomates al país *B* (por ejemplo, un empobrecido estado sudamericano) y se los revende con el trescientos por cien de beneficio. A esto se le llama Ayuda, y la ayuda está muy cerca del auxilio y del tratamiento, siendo todas formas de mantener el mundo social en buen orden, tanto a los niveles personales como macrosociales. El sentido

2. Juego de palabras entre *subsidization* (subsidio) y *subsiding* (apaciguamiento). [*N. del t.*]

emocional del fascismo está pavorosamente extendido en la actualidad. No se trata ya de que las milicias, la policía y la policía secreta operen violentamente contra el pueblo en interés del capitalismo monopolista en crisis. Las más benevolentes instituciones de nuestra sociedad nos oprimen de tal modo que reducen a las cámaras de gas de Auschwitz al nivel de algo *naïf*, una chapucera carnicería; el último aliento cianurizado sólo anuncia el inicio de la tortura. Por supuesto, la técnica de aniquilación de los cuerpos lleva a las técnicas de aniquilación de las mentes y esa entera región de la *tekné* es ya un lugar común. El verdadero horror estriba en que, cuando se trata de mentes, nadie recuerda su importancia.[3] Si las torturas de los cuerpos son incidentalmente olvidadas, la desatenta desatención de los asesinos del pensamiento y del sentimiento forman un centro de la naturaleza del trabajo letal.[4] Vivimos en, generamos en, y somos generados en una era de benevolente solicitud. Todo el mundo se duele por el destino del antistalinismo checoslovaco, pero nadie se inquieta lo bastante por sí mismo para percatarse y mucho menos poner objeción al control de las computadoras sobre todos los aspectos de sus vidas. Así se encuentran centralizados por un falso estado que es el Estado.

Cuál sea el verdadero estado vamos a dejarlo entre paréntesis y tal vez deba quedarse así, pero vamos a quedarnos con ese falso estado que es el

3. Juego de palabras entre *mind, reminds* y *to mind.* [*N. del t.*]

4. Juego de palabras entre *unmind* y *unminding unmindness.* [*N. del t.*]

falso Estado. El *Chancellor of the Exchequer* (ministro de Hacienda) es buen psiquiatra; diagnostica un cierto estado de los negocios e introduce reguladores para controlar los ingresos y los gastos. Lo que ignora es que cuando habla de la dirección de la economía del país, está hablando con absoluta e inexperimentada primacía de cierta tensión en la musculatura del agujero de su culo. Ha olvidado su cuerpo o lo ha perdido en el cuerpo político. Cada palabra que dice sobre la balanza de pagos no es medida por el labio de su boca sino por el labio de su ano, palabras deslizantes entre cúmulos de sangre estancada, dolorosamente tromboseada, que se oculta entre los pliegues de una exagerada esteatopigia política. No tiene nada de extraño que los jóvenes, para separar los pliegues y ver claro dentro de la profunda oscuridad, piensen quemar las urnas electorales. Pero un día al año el *Chancellor* se las compone para llegar con una vetusta cartera negra que porta, en vez de mierda sana y alegremente evacuada, una caca retenida, que se exhibe ante las cámaras de la TV que intentan ofrecer el presupuesto a la visión pública, y luego lo retira hacia las oscuras y suculentas depresiones colónicas de su mente ministerial que ya no es su mente sino una lamentable no-mente colectiva a la que todo ha dejado de importarle a través de series de negaciones de todo acto social que pudiera significar algo para alguna persona real. La última defensa del imperialismo inglés es la inocencia; decir con ingenuidad lo que ignora y luego confiar en que suceda lo mejor y dar armas y un manual de *bluff* bastante bueno. La justificación teológica de esto viene sin duda de Martín

Lutero, que se sintió una mierda dentro del culo de Dios, esperando el momento de ser cagado en el mundo y luego, con una pura asunción de la pasividad, esperó que otra persona lo cagara. Bueno, tal vez la mierda salga y quizá «la otra gente» se encargará de ello. Y quizá Grosvenor Square o la Place Saint Michel, o el Central Park de Nueva York o toda la ciudad de Chicago no sean orinales de bastante capacidad para contener los excrementos sin desbordar.

En Cuba esperan abolir el dinero en diez años. Todo el mundo podrá entrar en los comercios y coger lo que necesite, sin pagar, o tomar trenes y autobuses para viajar a cualquier parte sin comprar billetes. Cada cual será lo voraz o abstemio que necesite ser, siempre que el apetito sea verdadero. Mientras tanto, cada mujer, hombre o niño en Cuba tiene un arma a su alcance, porque sabe que en Miami hay mucha gente con apetitos falaces, gente que está condicionada por el simplismo mental de coger y consumir y no ver que es consumida por su consumición.

La piel es otra zona muy difícil de la experiencia sociopolítica encubiertamente corporalizada. Hablo, por supuesto, de la política de inmigración. El encallecimiento de nuestra paquidermia política nos ha hecho perder el contacto con las ramificaciones nerviosas que trasmiten el tacto y permiten que nos toquen porque tememos ser «tocados» por nuestro tocamiento. En Inglaterra la barrera de la piel es crítica; aquí, nuestros «cabezas negras» no pueden adquirir ni una parcela del suelo de nuestra evidentemente enlodada cutaneidad. Mantengamos las par-

tes negras alejadas de nuestro cuerpo, conservemos nuestras mentes blancas y puras, pero hagamos un juego «limpio» al echar a un lado a esas partes negras. Así habla la anónima voz colectiva de una sociedad que jamás se ha limpiado de sí misma en el sentido de exudar por los poros de su piel social, de sus poros o de su pobreza.[5] Una sociedad que nunca conoció su propia pobreza porque siempre se la mandó al tercer mundo. Stanley y Livingstone se estrechan las «manos» por encima de África en una recíproca masturbación que niega al mundo con sádica exclusividad. Biafra se inventa para sufrir, y la conciencia imperializante se pierde en Zimbabwe después de haber perdido a miles de personas bien reales en los campos de concentración o en los cadalsos levantados por el impulsivo amor familiar de nuestros blancos y rubios compatriotas y amigos. Centenares de policías paranoides son movilizados, obligándoles a dejar su fin de semana familiar para ir a aporrear a los disidentes en Grosvenor Square o a detener a los comuneros de Picadilly, pero ninguno es enviado a expulsar a Smith, preñado de su criatura disimuladamente incestuosa, echándolo a las llanuras invernales y las nieves navideñas de Zimbabwe. Seguramente se trata de un amor familiar que linda la temeridad. Pero hasta las familias más seguras se hacen añicos cuando alguien desea con fuerza suficiente no pertenecer a ellas, y engendra suficiente contraviolencia revolucionaria para desestructurar la falaz estructura e introducir una saboteadora verdad. En este punto encuentro una

5. Juego de palabras entre *pores* (poros) y *poor-ness* (pobreza). [*N. del t.*]

ecuación sutil pero luminosa de locura y victoria política.

En cierto sentido, todo lo que debemos hacer en primer lugar en nuestro contexto de primer mundo es liberarnos a nosotros mismos con una revolución de la locura. Si esta liberación es lo suficientemente radical dentro de nosotros mismos y se difunde lo bastante en la sociedad global, el primer mundo se hará ingobernable, su estructura de poder interno se desintegrará y por consiguiente dejará de funcionar su poder externo, representado por la violencia imperialista contra el tercer mundo.

Podemos hablar quizá de una «locura», que es la irracionalidad genocida y suicida del modo capitalista de gobernar al pueblo, y de la Locura, que es la tentativa individual que personas reales identificables hacen para convertirse en ingobernables e ingobernadas, pero no mediante una indisciplinada espontaneidad sino a través de una reforma sistemática de sus vidas, que rechaza las sistematizaciones apriorísticas y recorre las fases de desestructuración, descondicionamiento, deseducación y desfamiliarización de sí mismas hasta conseguir una buena relación familiar, pero en términos no familiares con nosotros mismos, que nos pondrá en situación de reestructurarnos de una manera que rechaza todos los tabúes y en consecuencia que pone en revolución a toda la sociedad.

Todo lo que podemos hacer con el primer mundo es detenerlo. Lo detendremos si trascendemos la palidez de nuestra piel e iniciamos una libre metamorfosis del color y la forma reconocibles en un calidoscopio político de juego mortal. Entre otros colores,

deberemos asumir el negro y el rojo. Entre otras formas nos volveremos locos, pero dejaremos de estar muertos.

Vaneigem tenía razón cuando escribió: *ceux qui parlent de révolution sans en référer explicitement à la vie quotidienne ont un cadavre dans la bouche.*[6]

A no ser que le tengamos un afecto excesivo al cadáver que consumimos y nos enorgullezca el sabor de nuestra muerte, debemos devolverlo, escupiendo a la cara al sistema decidido a meternos en un crematorio, para que así el símbolo desesperado de nuestra situación que concibió Artaud —todos nosotros señalándonos mutuamente en silencio entre las llamas de nuestras piras respectivas—, no sea ya posible.

En un sistema que se define a sí mismo por la negación de la negación, que dice no a cada persona y cada experiencia que podría nacer y ser asumida sin ser limitada en el núcleo vital de la vida,[7] un sistema entre guiones de estado capitalista-familia burguesa-agente de policía-psiquiatra, quizás es sorprendente que algunos puedan ser tan implacables como para tener la generosidad de decir que no. Pero si nos apoderamos de la sorpresa la entenderemos como un falso sentimiento que sólo refleja la mistificación del sistema que actúa siempre en un segundo plano con respecto a la experiencia primaria. Ésa es la base precondicionada de todas las estructuras de represión (Freud) y de mala fe (Sartre); la

6. «Los que hablan de revolución sin referirse explícitamente a la vida cotidiana tienen un cadáver en la boca.»

7. Juego de palabras entre *be born* (podría nacer), *be borne* (ser asumido) y *borné* (limitado). [*N. del t.*]

última es una versión reinterpretada y socialmente difundida de la primera que no se basa en un inconsciente reificado. En este sentido «todos los juegos que jugamos» son capitalistas. La introspección es un hábito burgués. Pero todos queremos ganar. Pero incluso queremos «ser ganados» (pasividad) por estar uno arriba (actividad). El destino más feliz, el destino del Hombre Alegre, es dejarse llevar por la actividad. El deseo final del hombre que quisiera ser alegre es joder al mundo no con su pene, que nunca podría ser tan grande, ni con alguna metaforizada potencia, sino con algo que es menos claramente separable de él —en cualquier modalidad de la llamada castración— ya se trate de separar el miembro de su dueño o separar a éste de su falo perforante.

Bueno, ¿por qué no la nariz? Uno de los problemas más corrientes en la terapia con hombres es que los enfermos tienen por lo menos dos narices. Una nariz, que procede de mamá, queda injertada en la nariz original. En una cultura dominada por la necesidad de ser fuertes de una manera que se convierta en socialmente visible como fortaleza fálica, hasta las mamás necesitan penes. Si el padre lleva el pene consigo y lo pierde en el trabajo, en alguna jodienda ocasional o en la masturbación solitaria, y si la entera persona del hijo de la madre no puede convertirse en su esquizofrénico pene, le queda al menos la internalización que aquél hace de ella y que empuja hacia afuera, hasta quedar en la punta de la nariz. Irónicamente, existe un ejercicio de meditación muy prestigioso en el cual se supone que uno debe concentrar su ego en la nariz y luego dejarlo caer desde la punta, para lanzarse a una liberación

en la que se difumine el ego. Lo que habitualmente ocurre es que nuestra madre interna cae desde esa punta y vuelve luego en busca de otro trozo del sí mismo que evidentemente todavía sigue allí.

Así continúa la familia interna y se refleja externamente en todas nuestras relaciones. El problema interno consiste en que, al igual que Dios, los padres tienen que ser inventados, porque su existencia es necesaria, y también en que las madres tienen que morir porque necesitan la existencia, la de otro cualquiera. Nada de esto es necesario en absoluto, pero gastamos la mayor parte de nuestro tiempo directa o indirectamente, sabiéndolo o no, en esa clase de ejercicios. Desde luego, el único problema estriba en cómo arreglárselas para ser buenos y amables los unos con los otros y luego posiblemente serlo un poco más; pero, en apariencia, pocos de nosotros alcanzamos el primer peldaño de esta escala que consiste en liquidar la falsa problemática. La nariz que sabe no es la nariz aparente que piensa que conoce lo que la nariz realmente conoce. La gnosis de la nariz es la capacidad de la secreta segunda nariz que conoce el no de la nariz que es. La primera nariz, la trasplantada, es pura afirmación que sabe que no se atreve a saber nada en absoluto. La gnosis de la segunda nariz sabe que en general las narices realmente no saben y que en verdad no saben nada del no en el sentido de decir generalmente no a cualquiera, ya sea una fantasía referente a narices o a narices sin gnosis. Hablando de padres, Freud dijo: «Aceptamos, pues, que el gran hombre influye de doble manera sobre sus semejantes: merced a su personalidad y por medio de la idea que sustenta [...] A veces —y éste seguramen-

te es el caso más primitivo— actúa sólo la personalidad, y la idea desempeña un papel muy insignificante. En todo caso, la causa de que el gran hombre adquiera, en principio, su importancia, no nos ofrece la menor dificultad, pues sabemos que la inmensa mayoría de los seres necesitan imperiosamente tener una autoridad a la cual puedan admirar, bajo la que puedan someterse, por la que puedan ser dominados y, eventualmente, aun maltratados. La psicología del individuo nos ha enseñado de dónde procede esta necesidad de las masas. Se trata de la añoranza del padre, que cada uno de nosotros alimenta desde su niñez; del anhelo del mismo padre que el héroe de la leyenda se jacta de haber superado. Y ahora advertiremos quizá que todos los rasgos con que dotamos al gran hombre no son sino rasgos paternos, que la esencia del gran hombre, infructuosamente buscada por nosotros, reside precisamente en esa similitud».[8]

Pero, ¿qué es este padre? La verdadera violencia estriba en que los niños son puestos en la situación desesperada de necesitar «padres», padres violentos. Alguien criado en una zona obrera de Manchester por padres miembros del partido comunista, que eran universitarios de clase alta iluminados por Spock, escuchó envidiosamente a un amigo contar que su padre le había pegado una paliza por haber dicho un taco. Cuando habló a su padre de joder, recibió esta respuesta: «Nunca debes hablar así a tu padre ante otras personas». Afortunadamente la familia se rom-

8. Tomamos el texto de Freud de *Moisés y la religión monoteísta* del volumen *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. de Ramón Rey Ardid, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 156-157. [*N. del t.*]

pió, pero el hijo no ha tenido mucha suerte con otras personas desde entonces.

Una niña de cinco años, hija de un médico misionero, vivía en la India septentrional. Su padre, que era «médico de cabecera» con una amplia zona a su cargo, estuvo fuera más de un mes. Al volver, la niña fue presa de una gran excitación al verlo y se lanzó a sus brazos de una forma que revelaba matices sexuales y mostraba un indomable deseo de placer. El padre levantó la mano para golpearla y calmarla, pero detuvo su mano a unos centímetros de su objeto. En su lugar, él y la madre decidieron meterla en cama durante una semana para que se «apaciguara». Se apaciguó. Veintiún años más tarde volvió a experimentar el éxtasis en su relación con su marido y sus dos hijos. Durante una breve tarde se divirtió, hizo juegos de palabras y se sintió deliciosamente feliz. Otra vez se alzó la mano. Y de nuevo no la golpeó, pero fue llevada a un hospital psiquiátrico, permaneciendo en la cama durante una semana. Se habló de la posibilidad de hacerle un tratamiento a base de «electro-shock», pero ni siquiera tuvo esa falsa gratificación punitiva. Su caso no era demasiado grave, solamente había sido demasiado feliz, de manera que salió del trance, en vez de irse al otro lado, con unos tranquilizantes. El padre-marido y los padres-médicos dispusieron su readmisión en otras cinco ocasiones en que ella volvió a ser demasiado feliz, hasta que finalmente decidió abandonar el hogar y vivir sola. Todos los hogares son hogares de familia. La familia, como ya hemos visto, se ve repetida indefinidamente en su anti-instintividad por todas las instituciones de esta sociedad. Dejar el ho-

gar es la respuesta más corta posible. Esta muchacha sólo pudo contar su historia del antitrauma original con su padre algunos años después de haber abandonado el sistema de hospitales psiquiátricos donde el relato nunca hubiera sido escuchado porque retaba con demasiada fuerza la estructura familiar del hospital.

La prostituta es alguien que representa a otro, como los fragmentos y piezas mentales y corporales de nuestros padres y hermanos y de los padres de nuestros padres y aun de nuestros propios hijos. Un buen prostíbulo representa una escena familiar donde podemos hacer trabajar todas nuestras fantasías incestuosas y polimórficamente perversas, viviéndolas de manera que los tabúes y temores sexuales propios del sistema familiar sean trascendidos por la disciplina, la regulación del tiempo, el pago, y por encima de todo, con cierta dignidad.

En el segundo capítulo de este libro dije que el amor se basaba en un acto adecuado del ser separado. La sexualidad que es dirigida hacia el amor desde abajo y desde arriba, desde antes y después, es, en gran medida, cuestión de aprendizaje técnico, y ninguno de nosotros ha llegado al punto de no poder aprender más. El hacer públicas, o por lo menos visibles, nuestras fantasías más temidas dentro de una relación bipersonal puede ser una inexpresable liberación en palabras.

El psiquiatra sería la prostituta en el nivel de la *tekhné* del modo de vivir. Para hacerlo tiene que aprender a pasar por algún otro para algún otro. La mayor parte de los psiquiatras son inexpertos o «jóvenes» en esa antigua técnica de trabajar con per-

sonas sobre el tema de qué están haciendo con sus vidas. Es bastante fácil caer en la trampa de convertirse en una figura paterna, pero eso es sólo el comienzo de la historia. Ciertas comunidades europeas han instituido como *prise de position* teórica la abolición del padre, el reemplazamiento de la idea paternal por la fraternal. Lo que en realidad hacen es reinventar familias con una proscripción casi legalista de las posibilidades de relaciones y en ocasiones incluso definiendo legalmente la relación a través de la redacción de un contrato entre dos personas, con un hombre de leyes por medio para fijar los derechos de la esposa y de sus hijos. Por todo eso hay que pagar el alto precio de no llamarle matrimonio.

Volviendo al problema del psiquiatra, me parece que se da una rigidez del papel asumido que refleja cierta esclerosis social. El psiquiatra es impulsado a ser una figura paterna con algunos ribetes maternos añadidos a esa inicial prostitución. Para él es mucho más difícil sentirse infantil en relación con «su» paciente. Si lo consigue, cae en la trampa de ver al otro como el superego paternal que controla punitivamente su vida. Es todavía más difícil caer en la posición que, me parece, es la más fundamental en la psicoterapia, la del anciano hombre-mujer bisexual que, en determinados momentos críticos, estalla en una broma seria.

Un joven que en la primera entrevista que tuvimos me anunció que era «homosexual» (calificación de la que extraía cierta seguridad de autodefinición) me dio a leer una carta que le había escrito su madre. La carta hablaba de la aceleración de su cora-

zón (había sido hospitalizada en diversas ocasiones debido a ataques[9] cardíacos) al visitar el lago de Ginebra, del cual su hijo le había dicho que era el «lugar de su alma». Mientras leía la carta, que sin duda era una carta amorosa rezumante de pasión, sentí que cambiaba mi relación con el joven en el sentido que yo me transformaba en su madre más de lo que lo era su madre interna. El tono de mi voz cambió, se hizo más agudo con la distintiva cualidad *Urmutter*, mientras que la de él se masculinizaba. Habíamos inventado a sus padres, pero la diferencia estribaba en que, leyendo la carta de su madre, sentí la progresiva expulsión de su madre internalizada insertándose en mí, ya no como construcción teórica sino como experiencia auténtica.

Se quedó a solas con la tenue aparición de su padre. Poco a poco comprobó en las sesiones siguientes que sentía temor del temor de su padre por el amor (de éste) hacia él. Ello se concretó en su fantasía en una ecuación sexual-agresiva en la cual era fornicado-asaltado-masculinizado por una penetra-

9. La metáfora del ataque es utilizada ampliamente en medicina. Se sufre un ataque de cólico biliar o de gripe. El tratamiento también prolonga la metáfora. Se «ataca» la leucemia u otras formas de cáncer o la sífilis cerebral mediante tratamientos que, en sí mismos, son enfermedades. Las estrategias médicas de ataque terapéutico parecen excluir no sólo las posibilidades liberales de coexistencia pacífica sino también la más liberadora posibilidad de amar nuestra enfermedad e invitarla a convivir con nosotros mediante un antimatrimonio que tal vez echaría a rodar la reducción estadística de ciertos cánceres de dos o cinco o siete años de supervivencia después de la intervención quirúrgica o la radioterapia. Poniéndonos en un extremo diríamos que todas las enfermedades son suicidios, en el sentido de que son rechazos del amor.

ción orgásmica del «hombre» durante una deseada sesión de LSD conmigo.

La naturaleza ilusoria del deseo de este hombre se aclaró rápidamente, pero en general los psiquiatras de detienen en el mismo nivel de aspiración, y es entonces cuando empieza la violencia del tratamiento psiquiátrico. El «otro», que contiene la locura de la comunidad, debe ser reducido al silencio bajo el disfraz de la «atención» o hasta mediante una «conversión» antipaulina. Un esclarecedor fragmento de esta historia de horror es el diagnóstico y tratamiento de «homosexuales» mediante el método de aversión. A los hombres, que según deploran los psiquiatras, se quejan de tener deseos homosexuales, les ponen en el pene un artefacto que mide la fuerza de erección por el volumen sanguíneo del pene. Se les pone delante una serie de fotografías de hombres y mujeres desnudos. Cuando reaccionan ante los hombres desnudos aumentando la erección, reciben una descarga eléctrica; cuando responden al desnudo femenino reciben como «recompensa» el no recibir la descarga. Se ha calculado que alrededor del setenta por ciento de los hombres homosexuales se «convierten» tras esa experiencia. Pero hay una absoluta reserva con respecto a la actitud del investigador sobre su propia homosexualidad, sobre la reacción que en cualquier persona provoca el dolor de una descarga eléctrica y, sobre todo, con respecto a la calidad de los desnudos fotográficos. Lo único que parece interesar es la sumisión final. De nuevo, el criterio del tratamiento psiquiátrico con éxito es la sujeción a los valores dominantes en la sociedad. Cualquier respetable prostituta sería más respetuosa. Pero los

psiquiatras no son prostitutas respetables. Debido al tipo de preparación que han recibido, los psiquiatras tienden a convertirse en hombres idénticos vestidos con los mismos trajes a rayas —con los mismos cordones de los zapatos atados con cuidado— con las mismas expresiones de cordialidad y el mismo acento de *public school* inglesa, o de Europa central, con el mismo torniquete en torno a sus cuellos que el que agarrota los cuellos de sus pacientes, cuellos que son a la vez suyos y de los pollos de granja que están en las carnicerías de la localidad. No tiene nada de sorprendente que Cerletti inventara el tratamiento del «electro-shock» bajo el hechizo de los mataderos de Roma; la inspiración que se deriva de los cambios de personalidad de los cerdos sacrificados a medias es el *leitmotiv* de los melodramas de la psiquiatría contemporánea.

En determinado momento de los seis primeros meses después del nacimiento, a determinados niños se les puede presentar una situación crítica. Al principio el bebé llora con un llanto semejante al de su madre, pero, por supuesto, ése es el llanto *no llorado* por la madre. Hay una cierta continuidad de estados entre la madre y el hijo, que se puede perpetuar simbióticamente por tiempo indefinido aun en la vida adulta, dejándonos a muchos situados en una tierra de nadie emocional y en un estado de no llorar la angustia no llorada de otro (la madre). Pero es entonces cuando la madre puede mostrar una instintiva capacidad de separarse de su bebé no haciendo callar automáticamente su llanto. De este modo demuestra una capacidad de contener su propia inquietud y dejar que el niño tenga la que le corresponde. En este

caso ella puede percatarse de un cambio en la cualidad del llanto del bebé. Ya no es el llanto de ella, o mejor dicho, de *los dos* para convertirse en el llanto del bebé. En cierto sentido, los dos reconocerán y recordarán siempre la experiencia, si ésta llega a producirse, y su acontecer histórico se evidenciará indudablemente en la terapia.

En mi opinión esto sucede con poca frecuencia, y debido a que no ocurre nos encontramos con una gran abundancia de espíritu gregario compulsivo. Por ejemplo, las fiestas sociales, que son atomizaciones de personas pero colectivos sociales —el colectivo atomizado es distinto de los grupos de enfrentamiento frente a frente, en los cuales las personas se relacionan entre sí desde posiciones autónomas—.

El ruido que provoca una fiesta social rebasa la suma de las voces que hablan y la caracterización más adecuada que se me ocurre para ese sonido es la desesperación que hay en cada individuo por encontrar su llanto, el llanto del cual los privaron y que no pueden encontrar con otras gentes sino en determinada región desolada «a través» de otra gente. De este modo muchas personas asisten a reuniones en busca de una soledad correcta, pero inevitablemente se pierden por el camino porque no ven clara su necesidad y nunca imaginarían que asisten a la fiesta con el fin de no estar en ella. Así la auténtica soledad se pierde en un frenético aislamiento.

Tal vez fuera posible hablar de una fiesta *distinta* en el sentido de que la soledad sería más real de manera que la gente pudiera hablar libremente desde las profundidades de un orden interior que no exige nada del otro y que, por tanto, es el don puro

del *abyssus invocat abyssum*. La gente que fuera a esa fiesta se relacionaría de la siguiente manera: dos personas que acabaran de conocerse empezarían a charlar, pero habría un sentido previo de relación, puesto que una de las dos habría tenido una experiencia importante con un tercero o, en último término, tal vez con algún conocido de ese tercero. Esa «relación previa» no limita la espontaneidad, sino que en realidad condiciona la posibilidad de su surgimiento en la ocasión. No sugiero que se convierta la fiesta en una especie de austera sesión de trabajo, pero sí digo que el trabajo y cierta disciplina son necesarias en esta situación y que el placer que se puede gozar surge de ese trabajo previo. Como opuesto al ideal convencional de «buscando nuevas relaciones» con su inexorable cualidad de desesperación, sugiero un dialéctico retroceso hacia antiguas estructuras de relación que al mismo tiempo penetre en una región nueva. Parte del «trabajo de la fiesta», es innecesario decirlo, incluiría el libre desarrollo de unas abiertas relaciones sexuales, en la forma que sea, con un cuidado atento al derecho de cualquiera a decir que no, sin que ello se interpretase como un rechazo.

Por experiencia significativa entiendo todo acto, por breve que sea, de entrega total de la atención y de escrutación total de una persona en la otra. Ello puede consistir en la contemplación de un cuadro hecho por el otro, en la atenta escucha de una improvisación musical o en la lectura de un manuscrito suyo. O en una relación sexual en la cual se hagan pedazos ciertos tabúes, o en una sesión donde se ingieran drogas como la cannabis, que sirvan para

una serena liberación; o en un encuentro terapéutico formal, o en determinada situación en la cual una persona debe cuidar de otra en un momento de angustia o de necesidad corporal.

Una grave limitación de la operatividad de los grupos políticos radicales es que estos actos elementales de comunión son o fragmentarios o simplemente no reconocidos, siendo sustituidos por un complejo multiplicado hasta el infinito de relaciones incestuosas, que evaden los antiguos problemas del incesto en vez de resolverlo, y perpetúan bloqueos sexuales que encubren una furia creciente pero inutilizable. La liberación debe terminar en el campo de batalla pero tiene que empezar en la cama. La cama es el lugar en que nacemos, dormimos, soñamos y hacemos el amor. Las armas tienen su lugar, por supuesto, pero la cama es tal vez el arma secreta no empleada de la revolución que debemos llevar a cabo.

Después de revolucionarios, locos. En un establecimiento de convalecencia psiquiátrica, que cuesta al gobierno una buena cantidad de dinero, los pacientes que han sido dados de alta por el hospital psiquiátrico son objeto de segregación sexual y la puerta entre las alas masculina y femenina puede abrirse pero sobre ella hay un ojo electrónico. Si se traspone ese umbral después de determinada hora, suena un timbre en el dormitorio del vigilante, que por supuesto está durmiendo (al menos) con su debidamente matrimoniada esposa. Para mucha gente que está hospitalizada como esquizofrénica el principal problema es la presentación mistificada del temor sexual que le han inculcado sus padres, de

una forma que caricaturiza el difuso temor sexual que hay en la sociedad burguesa global.

Cuando tuve a mi cargo una unidad para jóvenes a los que se decía esquizofrénicos, dentro de la estructura del National Health Service (Servicio Nacional de la Salud), el *pathos* de carencia sexual era casi increíble. Un joven fue a Londres a visitar a una prostituta; poco después fue trasladado a una habitación aislada en otro hospital, lo cual fue hábilmente conseguido por sus padres después de pasar con él un fin de semana; condicionándolo para que nunca guardara un secreto consiguieron que les dijera la verdad. George Washington —el hombre que nunca mentía— tiene muchas cuentas que rendir. En lo que concierne a las familias, una de las experiencias principales de la terapia tiene que ser la adquisición de una adecuada capacidad de mentir, porque quien dice la mentira adecuada descubre la verdad de un sistema mendaz.

La llamada desegregación sexual de los hospitales psiquiátricos no es más que una nueva mistificación en una especie de prueba clínica que únicamente consigue aumentar el encarcelamiento. En la unidad a la que me he referido, propuse como método para ahorrar dinero al National Health Service que se contratara a uno o dos hombres o mujeres expertas (era un pabellón exclusivamente masculino) para que hicieran de prostitutas sagradas e iniciaran a los jóvenes —pagando, si era necesario, una cantidad adicional por las denominadas perversiones—. La técnica es muy importante en la sexualidad, pero la sexualidad es lo más temido por los servicios psiquiátricos que necesitan a sus locos y que sienten

horror de perder su irracional razón de ser. Es así como se multiplican las clínicas de pacientes externos, las variedades de drogas tranquilizantes, los ojos electrónicos literales o metafóricos que, en interés de algún remoto y delirante ideal familiar, controlan destructivamente toda posibilidad extática de experiencia y todo intento de paso hacia la liberación.

La mayor parte de tranquilizantes hacen a la gente gorda e impotente pero indudablemente mansa. En realidad los pacientes se convierten en el sistemáticamente degradado otro yo del psiquiatra.

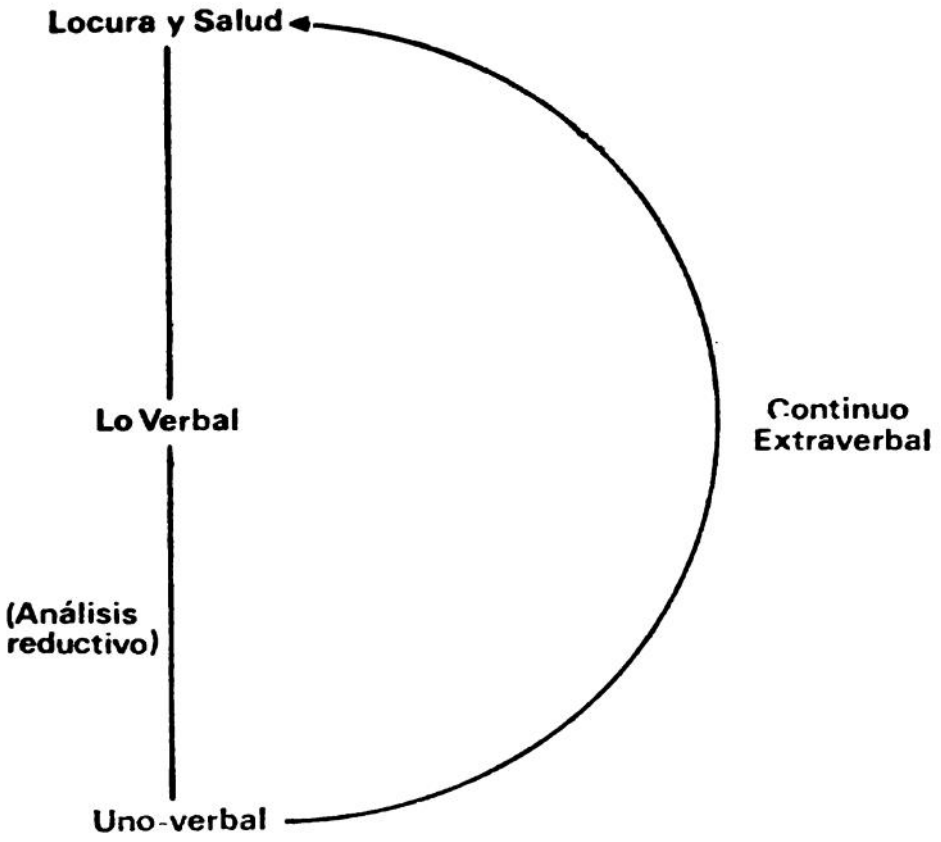
Bajo la sencillez de la sentencia de Wordsworth que «la poesía es la emoción rememorada en la calma», subyace una verdad no carente de importancia. La memoria supone un desmembramiento analítico de ciertas zonas de la experiencia y el reconocimiento posterior de ciertos *modos* del desmembramiento, que es la operación analítica. La disciplina inevitablemente se desliza y con frecuencia queda atrapada por el lenguaje verbal. En el sentido que le dio Freud la represión concierne, en gran medida, a la experiencia que «se arroja» de la mente y que debe encontrar el camino de retorno a la experiencia conocida a través del alambre de púas de las palabras. En cambio la rememoración es un acto esencialmente extraverbal de reunión de nuestra vida en una pieza a través de la experimentación de nuevo de algunos de nuestros momentos experienciales primeros. La disciplina en este caso —y es tan vigorosa aquí como en el caso de la memoria— no es analítica: es la definición de sectores de experiencia y la definición de límites de sectores e interrelacio-

nes que atraviesan y trasponen esos límites; es más bien poética. La tranquilidad es importante, porque significa una verdadera soledad, la soledad de los primeros seis meses a la que me he referido, o sea estar físicamente solo o en compañía de alguien capaz de catalizar el desarrollo pero no de interponerse. El verdadero poeta sabe que las palabras, en su nivel más profundo, son irrelevantes para su experiencia que es la rememoración de sí mismos, así que en realidad genera una violencia contra el lenguaje que le retuerce la nariz a las palabras y las perfora con un anillo y las conduce hacia la realidad de su experiencia rememorada. Si los poetas son los atletas de lo extraverbal, lo son también muchos esquizofrénicos.

Una gran parte del psicoanálisis tiende a convertirse en un análisis que reduzca las estructuras verbales que existen en el presente a estructuras preverbales que se remontan al tiempo de la propia vida cuando literalmente no podemos hablar, y luego avanzar hacia un presente resuelto. Creo que existe una continuidad extraverbal de la experiencia que sale de puntos del tiempo anteriores a nuestra concepción y nos envía hacia reinos que están más allá de los límites futuros de nuestra vida.

Creo que muchos esquizofrénicos operan durante mucho tiempo en esa continuidad extraverbal. Lo mismo hacen los poetas, pero los poetas hacen una concesión talentuda al mundo metiéndose de nuevo en la Palabra. La disciplina de la poesía, y hablo de la *poesis* en un sentido amplio que incluye la pintura, la música y otras formas artísticas, no debe consistir en el despliegue de letras sobre el papel, de pin-

turas sobre la tela, de notas sobre un pentagrama o en técnica instrumental, sino en una operación interior previa que *es* el trabajo artístico.



La tradición de tocarse y apretarse, desarrollada muy recientemente, la nueva tradición de abrazar y besar a todos en cada encuentro, no sólo en las ocasiones socialmente señaladas, me parece que tiene cosas buenas pero también encierra una maniobra esencialmente desexualizante, antierótica. Pone cierto calor, pero con disimulo se ponen las placas de la nevera para atenuarlo y limitar su alcance. Si se

quiere pasar a la realidad transexual del orgasmo, que retiene dialécticamente a la sexualidad en el nuevo y presente nivel de síntesis, hay que estar siempre dispuesto a nuevos movimientos.

Una invención que es un avance es la «terapia de cama», estrictamente exterior al reino cerrado de la profesión, por supuesto, en la cual dos personas que están cogidas en un retraimiento unilateral al principio y bilateral después, son tomadas por una tercera persona lo suficientemente disciplinada para no interponerse en su relación y generar en cambio, merced al agarradero que él o ella tienen en aquéllos, con el intenso afecto que siente por ambos, su propio agarradero, que se dé en cada una de las personas hacia la otra, dejándolas luego para que desarrollen una renovada fornicación eliminadora del agarradero que han conseguido. Una de estas personas puede después hacer lo mismo por él o por ella.

Hacer el amor de manera múltiple puede venir más tarde, en el sistema de necesidades sexuales de algunas personas, a través de una mayor adquisición de disciplina que de nuevo refuerce la relación central bipersonal que la mayor parte de nosotros parece necesitar en este momento histórico.

Todo esto está muy bien para los sofisticados intelectuales de clase media del primer mundo que incluso, y a menos que sean carismáticamente guiados, tendrán sus «dificultades», pero las menos sofisticadas relaciones hombre-mujer de las clases media y obrera (las clases altas están rotunda y definitivamente dedicadas a la no-sexualidad) necesitan una actividad revolucionaria más profundamente operativa en la sociedad global. Deberán entrar en escena

con huelgas, bombas y ametralladoras, guiadas por la compasión, pero a la vez de una cierta realidad totalmente objetiva, viendo y sintiendo a los agentes de la sociedad burguesa, con quienes podremos ser compasivos sólo en un segundo movimiento.

El trabajo institucionalizado, la adhesión a las drogas desintegradoras, los hábitos alcohólicos, después de todo el análisis personal, recaen en cierta especie de esfuerzo sutilmente adoctrinado para contener una dicha extática que podría no «casar» con las bombas sino unirse a ellas en una unión libre y plena. Todo lo que debemos hacer con la estructura del primer mundo, la estructura que destruye al tercer mundo y tiene una paranoide y sospechosa unión ilícita con el segundo mundo, es detenerlo. Debemos paralizar el funcionamiento de cada familia, escuela, universidad, fábrica, empresa de negocios, canal de televisión, segmento de industria fílmica y entonces, una vez detenidos, inventar estructuras móviles y no jerárquicas que distribuyan las posesiones acumuladas por todo el mundo. Esas estructuras podrían llegar a ser rígidas debido a nuestra temerosa actitud frente a nuestra libertad; pero si observamos los principios de la revolución continua —la demolición de las estructuras sociales que después de un lapso de tiempo inventan su propia muerte involuntariamente y comienzan a simular cierta vida— encontraremos un camino no sólo para sobrevivir sino para no volver a incurrir en el patrón de normalidad de mundo, que es el único sentido de «regresión» que debemos reconocer en este estadio de la historia. Quizá las únicas relaciones «verdaderas» sean las que forman el eco de la separación entre llantos de

la madre y el hijo. A partir de ahí *dos* personas se reúnen. A partir de ahí, la revolución. A veces nos estrechamos en una verdadera simbiosis si hay siete mil millas entre una y otra persona. Y si luego sabemos comprender que en las profundidades de nosotros mismos estamos dentro de ella, en realidad estamos ya fuera y lloramos con nuestro propio llanto en nuestro propio desierto no compartido. Buenos y amables amigos tratarán de ayudarnos, pero ése será *su* llanto en su desierto. Pues bien, esa clase de desierto nunca será propiedad de nadie. Uno atraviesa la topografía interna del sí mismo que, como ya hemos visto, es una abstracción, llevando a una nada que está más allá sólo en la medida en que era anterior a ese sí mismo del que estamos hablando casi humorísticamente.

La principal realidad que puedo percibir en lo que la gente considera como un orgasmo es en términos de una entrada no posesiva en el orgasmo del otro. Aquello en lo que uno se convierte es lo que es.

Las dos o tres mil personas con las cuales he hablado durante la última década me parece que no tenían una articulación de la experiencia que se aproximara a lo que yo considero como una experiencia orgásmica. El orgasmo es la experiencia total de la transexualidad. El jodedor es jodido durante la jodienda. Uno se convierte no sólo en ambos sexos sino en todas las edades haciendo el amor. Nos convertimos en un niño bendito y en un sabio anciano bisexual. Pero, por encima de todo, lo que hacemos es lanzar hacia afuera, en una evacuación masiva, totalmente, a la constelación familiar inter-

nalizada. Hacer el amor se convierte así en la trascendencia del no joder de nuestros padres y el no-amor de nuestras familias.

En el contexto del primer mundo pienso que necesitamos simultáneamente una Revolución del Amor que reinvente nuestra sexualidad, una Revolución de la Locura que nos reinvente a nosotros mismos, y luego una Revolución en términos de una parálisis más directa de las operaciones del «Estado». En el primer mundo nuestro deber revolucionario es muy simple. Todo lo que tenemos que hacer, como ya he dicho, es detenerlo y entregarnos al placer, volviendo a tener con nosotros un placer del que habíamos renegado.

Pienso que tenemos que crear, en términos del sistema de necesidades primarias, debemos crear las condiciones para unas relaciones sexuales no competitivas. Todas las vergas y todos los coños se parecen bastante, menos en las minucias de la experiencia, que son también muy importantes. Pero el «viaje del ego» de comparar experiencias sexuales no tiene importancia en este tiempo. Todo lo que debemos hacer es experimentar tan plenamente como nos sea posible un amor extático en total separación.

MUERTE Y REVOLUCIÓN

Ropas negras

¿Por qué de ropas enlutadas estoy vestido?
Luto es por las familias que tuve
por la locura que jamás tuve
pero que ahora me permito
por el amor que se ha perdido en el mundo
por los destinos de mis padres
por el amor completo que tuve
y destruí.
Sobre todo mi luto
es por mi propia muerte
por esta muerte que vivo tenazmente.
Y de luto estoy vestido porque ha muerto
el amor en el mundo.
Y porque no distinguen entre amor y muerte
estoy de duelo porque no distinguen pero también
porque distinguen demasiado
mi duelo es porque no soy capaz
de atravesar todas las diferenciaciones en el mundo
y así del cosmos hacer una sola actividad
de duelo estoy por la aparente distancia
de estrellas y de galaxias porque no puedo
[encontrarlas

unidas todas en un lugar que es mi corazón
que es el corazón del mundo.
Estoy de luto porque los años de luz que hay entre
nosotros y Andrómeda son un mito que
la gente cree. Porque Andrómeda está en nosotros
[y nosotros en ella.
De luto estoy porque no hay violencia
verdadera que nos libere asesinando
a la muerte, una violencia que amorosamente
[ponga una bomba
en el corazón de la muerte.
Pero sobre todo estoy de luto por mi propia muerte
Pero quizá también sea mentira
Quizá esté sólo de luto
Quizá sólo esté
Quizá pudiera ser un ser que puede ser
Pero tal vez es sólo que estoy de luto.

Addendum: Existe un placer secreto en el luto que reside en la casi platónica pureza de la Idea «sólo estar de luto», que en la jerarquización de las ideas se clasifica cerca del amor.

Pienso que si queremos comprender el luto tenemos que sumergirnos en los reinos de la experiencia no sólo prenatales sino también de antes de nuestra concepción. También debemos considerar la experiencia de después de la muerte en la medida en que podemos entrar en ella durante nuestra vida.

Existe un luto particularizado que conocemos en gran medida gracias a los trabajos de Karl Abraham y Melanie Klein. Implica recoger en nuestros padres que hemos destruido en la fantasía mediante

nuestros sádicos ataques a ellos, con la consiguiente labor de reparación. Más allá de esta forma de luto que está *muy dentro* de nuestras vidas, hay un luto que *rebasa* el lapso vital.

Pienso que la *Geworfenheit* de Heidegger es fenomenológicamente verdadera, como experiencia de «ser arrojados al mundo» por nadie y sin razón alguna; pero no es una verdad completa y de ninguna manera una sagrada verdad.

Yo extendería la noción de responsabilidad personal a las condiciones que preceden a nuestra concepción y a las condiciones que surgen después de nuestra muerte. El luto, pues, puede abarcar la totalidad de nuestra vida circunscrita por la experiencia responsable, la experiencia por la que debemos responder, antes y después de la vida que visiblemente vivimos. Quizás exista en realidad un puro vivir enlutado que no sea inteligible en términos de un análisis reductivo —es decir, del análisis que lleva a experiencias tempranas, posteriores al nacimiento para elaborar un modelo que sea utilizable—. Yo hablo de un luto que va tiñendo de negro la totalidad de nuestra vida —sabemos por la ciencia natural que el negro es realmente todos los colores y que todos los colores del mundo emergen de esa negrura— con la negrura del luto por nuestra experiencia personal entera.

Las experiencias de la preconcepción se rememoran de manera constante. Nos convertimos en simios primitivos, dinosaurios, en las primitivas formas ameboideas y luego en formas inorgánicas. Esto no es imaginación sino verdadera rememoración de nuestro pasado en el presente. *Lo hacemos* sin ver-

lo ni recordarlo. Simplemente está allí, como las regiones originarias de las que procedemos. Por un acto posterior de rememoración podemos remontar un poco más el origen del cosmos (que es nosotros mismos). No es necesario que el LSD nos lleve, porque con sólo saberlo *estamos* allí. Una importante función de la terapia estriba en la iluminación de esas presencias arcaicas. Por ejemplo, algunos movimientos que hacemos pueden distinguirse claramente como propios de simios, reptiles o peces. En determinado momento podemos ser más verdaderamente un mono que un hombre. Esto, sin embargo, está tan apartado de nuestra conciencia cotidiana que tenemos que conseguir una nueva manera de percibirlo mediante la disciplina terapéutica, porque es precisamente desde la región de ese complejo arcaico de presencias desde donde empezamos a ver la totalidad de nuestra vida. Pero para alcanzar realmente la totalidad de autovisión —que, por supuesto, no debe substancializar nuestros sí mismos pero que nos permite una visión más verdadera a través de ellos— es necesario situarse en la perspectiva del «otro fin», del fin de después de la muerte.

Dejaré entre paréntesis toda posible experiencia posterior a la muerte biológica de nuestros cuerpos y les dejaré reflexionar sobre el Libro de los Muertos tibetano, el Libro de los Muertos egipcio, el *De arte moriendi* y otros escritos medievales sobre el arte de morir.

Voy a examinar las experiencias *post mortem* que ocurren durante el lapso de vida biológica. Se dan en las llamadas psicosis, en la experiencia lla-

mada mística, en los sueños y en ciertos estados provocados por las drogas. También se dan, raramente, en ciertos estados de vigilia donde la persona no participa en ninguno de los cuatro tipos de experiencia que he mencionado, utilizando un odioso lenguaje de categorías.

En ciertas formas de experiencia «psicótica» se da, en la culminación de la experiencia, una pura anoia en la cual lo «exterior» llega a ser continuo consigo mismo a través de lo «interior», y se pierde todo sentido del sí mismo. No me detendré en este tema, que ha sido exhaustivamente tratado, especialmente en la obra de R. D. Laing.

En lo que se refiere a los sueños relacionados con experiencias después de la muerte, debemos considerar que habitualmente los sueños terminan, o su contenido es suprimido, antes del momento de la muerte de uno. Por otro lado también podemos tener sueños que prolongan la experiencia posterior a la muerte dentro del sueño, pero muy pocas gentes los tienen. Un hombre, un médico que conocí, soñó que estaba enseñando anatomía de la cabeza a un grupo de estudiantes de medicina. En el sueño él cortaba la cabeza y la ponía sobre el suelo, partiéndola en dos, mientras los mocos salían por la nariz. Luego iba mostrando en detalle la configuración del cerebro (su mente) con fascinación y con la sensación de entenderlo totalmente. Finalmente, con toda tranquilidad le pegaba un puntapié a la cabeza, haciéndola a un lado, e internándose más aún en la muerte contemplaba la totalidad de su vida que había cumplido y que dejaba atrás.

En otro sueño, el soñador, que era también un

doctor, «practicaba» una autopsia en un cadáver que era el suyo, envejecido por lo menos en treinta años. Lo que hacía en el sueño era destripar el cadáver trozo a trozo y disecaba cuidadosamente cada órgano y luego recomponía las partes disecadas en sus manos y las depositaba de nuevo en el espacio intraabdominal vacío, cosiendo después toscamente la amplia incisión autópsica que iba desde la garganta hasta el pubis. Y luego una joven y hermosa enfermera entraba y tocaba el reconstruido cadáver con tal cuidado que el cadáver se incorporaba, revitalizado y presto a ir hacia otra escena póstuma con una sencilla gratitud y lanzando una mirada efímera pero retrospectiva a su vida total.

Sueños como éste se parecen mucho a las experiencias que los chamanes tienen en estado de vigilia, con la desmembración de sus cuerpos seguida por la ascensión a la región de los espíritus y luego el descenso a un cuerpo reconstituido en presencia de la tribu. Todos éstos son modos de muerte real dentro de la vida biológica, y desde las posiciones de muerte se revisa la totalidad de la propia vida.

Después de los sueños, las drogas. Un hombre, durante un «viaje» con LSD, pasó por una completa experiencia de crucifixión. En cierto punto cayó atravesado sobre una silla, con los brazos abiertos, para convertirse en la cruz en la que (como todos nosotros) estaba clavado. Su cara se volvió azul, luego negra, y no se podía saber si su corazón seguía latiendo. Sostenido por los brazos de su acompañante fue reviviendo gradualmente. En la experiencia de la muerte tuvo una plena visión de la totalidad de la vida: el futuro era tan estéril como el pasado.

Dos años más tarde montó una exposición de pinturas con un éxito tremendo, y éstas me parecieron totalmente antitéticas de su anterior estilo de vida. Esta transformación, sin embargo, estaba condicionada por el hecho de que tenía la «adecuada» compañía humana porque había viajado de manera bastante profunda en el terreno inesperadamente presente de la muerte.

En una experiencia que tuve yo mismo con LSD, salía, a través de la muerte, de la existencia de David Cooper, que hasta entonces había vivido en perfecto estado de salud y trabajado en Londres, y me convertía en un sabio mongol de mediados del siglo XIX. Mis ojos se convirtieron en ojos mongólicos, me creció un largo bigote de puntas caídas y un largo cabello negro atado por detrás, y mis ropas se transformaron en una túnica forrada de piel. El sabio estaba comiendo una comida muy buena de Asia central con fideos largos (sean o no propios de la comida en Asia central). Me miraba mientras yo comía un *boeuf à la bourguignonne*, que se convertía en un montón de serpientes venenosas, y con compasión él miraba cómo me moría y contemplaba mi cadáver con un perfecto despego. Y fue testigo de su descomposición. Dentro de la experiencia ese presenciar parecía importante. Sentí que nadie debería ser enterrado y menos todavía incinerado sino expuesto en unas andas sobre un árbol para que la descomposición natural pudiera ser presenciada por la Nueva Tribu.

La concurrencia de experiencias de después de la muerte en la conciencia cotidiana de vigilia es más difícil de definir. Esta tarde en que estoy escribien-

do, durante una conversación de sobremesa que mantuve con cuatro personas muy inteligentes y simpáticas, me pidieron que expusiera mis ideas. En determinado momento de desorden la conversación se desvió hacia los problemas del trabajo institucional de los presentes, terminando por convertirse en un parloteo defensivo que cada vez tenía menos significado para mí a medida que pasaba la tarde. Me encontré a mí mismo invadido por un congelamiento kinésico gradual y apenas podía pensar —y mucho menos concentrarme— a menos que no me distrajera de la forma usual de una *diversión* pascaliana. Así, sin recurrir a la distracción morí en la situación. Sentí un proceso gangrenoso creciente, del cual tenía cierto control, que se apoderaba de mí desde los dedos de los pies y de las manos hacia arriba hasta que llegué a un punto de completa putrefacción corporal que casi podía olerse y que terminé por oler. Mi postura social externa era normal, pero en cierto punto prefinal un salto atrás en el tiempo recuperó toda mi vida; y luego, mientras mantenía la postura normal, morí momentáneamente. Anuncié entonces que me iría a la cama porque me sentía «indispuesto», y las personas decidieron retirarse debido a sus compromisos normales de trabajo de la mañana siguiente. Externamente me comporté de modo adecuado; pero la putrefacción culminante fue profundamente más real para mí en tanto experiencia que en manifestación exterior de la conducta, porque en aquella experiencia toda la representación del pasado y del futuro de mi vida fueron comprendidas y totalizadas más allá de ella.

Esa ciertamente fue una experiencia positiva,

pero también hay modos de entrar en estados de muerte dentro de la vida, negativos en el sentido de que no suponen un pasaje por el estado de muerte ni un nuevo resurgir en la vida. Esto aparece claramente en las relaciones de control auténtico (disciplina) y de falso control. Conozco a hombres de negocios que beben demasiado y, sin embargo, realizan su trabajo «responsablemente». Esto es falso control, porque suprime la realidad de los sentimientos de hostilidad, pero de modo más profundo suprime los sentimientos de amor. En sí mismo es una habitual e indirecta agresión contra la principal persona de sus vidas. El efecto, sin embargo, es producir un estado de muerte en vida que implica un inmenso odio subterráneo hacia el mundo, que se enmascara como amor, benevolencia, confianza y eficacia, y ello puede engañar a cualquiera porque las racionalizaciones son infinitas. Habitualmente la única salida para la situación es una crisis espiritual que puede llevar a la persona a las proximidades de la muerte biológica, por ejemplo con un accidente de automóvil casi fatal o con una experiencia de retraimiento con repentinos ataques epilépticos, delirium tremens y demás. A menos que la crisis no sea lo bastante fuerte, la persona se queda tan enamorada de la seguridad del casi uterino estado de muerte en vida que reforma el mismo patrón, reforzado colusivamente por algunos que se verán inclinados a tratarlo de modo esencial como un objeto, «un alcohólico». La investigación de la génesis de este patrón de oralidad en los inicios de la vida entra claramente dentro del campo del psicoanálisis, pero voy a dejar la cuestión entre paréntesis y concen-

trarme en la naturaleza de la relación del control secundario (falso) y el control primario (auténtico).

Sospecho que la mayor parte de la gente ni se acerca a la elección entre el control primario y el secundario como cuestión básica en sus vidas debido a que están casi siempre controladas desde fuera. Pero pienso que debemos definir la naturaleza del verdadero control primario o disciplina. Para mí éste asume esencialmente la forma de una promesa, una promesa que atraviesa toda clase de ida, todo viaje de muerte y de renacimiento, la promesa de permanecer, de estar total y santamente en el mundo en un redefinido sentido de lo sacerdotal. La disciplina, pues, es un modo de estar en el mundo en el sentido de activo compromiso en él, frente a todos los obstáculos, ya sea en el placer extático o en la extrema desesperación. La promesa que define la disciplina, sin embargo, no debe ser hecha sólo internamente sino también, al menos implícitamente, a los demás. El dolor de la promesa es inmenso, una agonía final que es necesario enfrentar para ver la vida propia y el mundo desde el otro lado de cierta muerte. En este sentido, es algo más que la autocontención y no se la debe confundir con ella porque puede provocar un desbordamiento del sí mismo; pero la promesa debe ser registrada de alguna manera en el mundo con un rechazo simultáneamente prometido de la posibilidad de retraerse o de romperla.

Más que esto, la disciplina es una especie de antitermostato. La mayor parte de las personas se encienden y se apagan automáticamente, es decir, de una manera bastante previsiblemente ritual. El Hom-

bre Disciplinado se enciende y se apaga enteramente mediante una opción que es exclusivamente condicionada por su sentido de lo justo y abierto en el contexto humano y su sentido del momento adecuado en la interacción de su propio sistema temporal con el de los otros. Tampoco la disciplina se debe confundir con el control (falso) de meta-nivel, que tienen las personas que no han penetrado en la región del control primario, por muy impresionante que este control del control pueda parecer.

Así pues, la disciplina es una afirmación de la vida, en tanto que condiciona la presencia de experiencias adecuadas de después de la muerte, experiencias que renuevan a las personas en lugar de dejarlas en el limbo del estado de muerte estático de los que han quedado atrapados en los sistemas del falso control. Muchas personas a quienes se llama locas o esquizofrénicas realmente tienen como objetivo la disciplina en ese sentido pero se traicionan a sí mismas al colusionar con sus familias y las instituciones psiquiátricas porque no saben cómo encontrar a otras personas que sepan la disciplina que están tratando de adquirir ellas; y ciertamente existe una escasez objetiva de esa gente. Pienso que, en última instancia, esas posibilidades sólo se crearán cuando se produzca una revolución social masiva y el derribo de las estructuras de poder burguesas.

Pero, incluso en una sociedad revolucionaria como la de Cuba, la colusión entre la familia y la psiquiátría tiende a persistir aunque ahora se den las condiciones humanas para la abolición de las unidades psiquiátricas en cualquiera de sus formas. Cuando estuve en Cuba en 1968 propuse para una región un

esquema piloto de dos años, en el cual cualquiera que adoptara una actitud no habitual (por ejemplo, que se quitara la ropa y se sentara en medio de la calle) debería ser acogido en casa de cualquier vecino de la localidad y sencillamente cuidado por personas que pudieran quedarse con él, bajo la supervisión de un dirigente del Comité de Defensa de la Revolución o de la Federación de Mujeres. Si se hubiera comprobado que se podía atender a la gente sin hospitalización, el plan se hubiera podido ampliar a la nación entera, con la esperanza de evitar todo tipo de tratamiento psiquiátrico de las personas durante cinco años. Los pocos psiquiatras preparados en los Estados Unidos que quedan, sin embargo parecen estar imaginativamente muy lejos de semejante modelo. Se puede esperar sólo que el «Hombre Nuevo» un día pueda penetrar el frente psiquiátrico, pero me parece que es éste un buen momento para que la vanguardia de la psiquiatría del primer mundo (es decir, la antipsiquiatría) entre en escena en un real, desjerarquizado país socialista.

Me he referido a estos asuntos porque la práctica convencional de la psiquiatría clínica se encamina a crear esa peculiar estasis de muerte en vida allí donde un impulso hacia la verdadera disciplina se muestre con suficiente indiscreción. En otras palabras, la psiquiatría es una operación masiva de policía que tiende a pasar todo límite; por eso proliferan como los hongos cada vez más clínicas de pacientes externos y establecimientos de «asistencia comunitaria» que no hacen más que objetivar y categorizar a las víctimas y someterlas a una indefinida prescripción de recetas de píldoras para tenerlas calladas. Una

verdadera, lúcida, no categorizada experiencia de muerte y de después de la muerte requiere simplemente la compañía de la gente adecuada. Así uno puede visualizar nuestra vida por entero, con su pasado, su presente y su futuro, mediante un acto de morir en ella, mirando con los ojos de la muerte, y regresando luego a la manera de un renacimiento, de la apertura de nuevos ojos.

Mientras tanto, a través del mundo entero, hay gentes muriendo de inanición o, en combates guerrilleros, debido al asalto directo y descarado del imperialismo. He dicho antes, en este libro, que concentraría mi atención al primer mundo y a los modos de actividad revolucionaria posibles en ese contexto, pero si uno escribe acerca de la Muerte y de la Revolución es necesario ampliar la gama.

Es ingenuo y psicologista hablar de la muerte del tercer mundo como externalización de la muerte no-muerta del primero; así, pues, vamos a intentar hacer esta situación más fenomenológicamente cierta, es decir, más verdadera en experiencia directa. Por supuesto que ciertamente el primer mundo está muriendo su propia muerte mediante la autodestrucción ecológica, haciendo que el medio ambiente sea inhabitable con una ciega inmersión gadarena en la tecnología. Pero eso no es bastante para explicar el desplazamiento del *locus* de la muerte violenta real. Estaremos más cerca de la verdad si consideramos cómo realmente el primer mundo *se priva a sí mismo* de la muerte en este sentido: la muerte en los países del primer mundo está, en grado notable, sujeta a convenciones y a ritos. Se dispone de un repertorio de «causas de muerte»

estadísticamente probables para «escoger», y en esas enfermedades hay cierto determinismo de clase. Por ejemplo, el pequeño burgués que trabaja por su cuenta, que tiene una trombosis coronaria que probablemente le matará muy rápidamente porque no puede hacer frente a las consecuencias de una pérdida de ingresos ni a lo que le parece una pobreza intolerable. El empresario con unas grandes reservas de capital tal vez pueda permitirse abordarla con tranquilidad y vivir durante muchos años con sólo «molestias cardíacas», al igual que un trabajador (en Gran Bretaña), conformado por los escasos beneficios de la Asistencia Nacional y los recursos del Servicio Nacional de la Salud.

Así es como morimos nuestra muerte elegida con el anonimato total de la categoría que uno selecciona o para la cual es seleccionado. La muerte no es pública y es encubierta; sobre todo, no es vista por nadie y sin acompañamiento de duelo. En realidad, no parece producirse. Una mujer de mediana edad de la clase trabajadora me contó que cuando murió su madre hubo una reunión de toda la familia para decidir si debía ser enterrada o incinerada (era noviembre, en Inglaterra). El miembro más destacado y franco de la familia planteó por último la cuestión en estos términos: «Si la enterramos, es probable que cojamos un catarro al pie de la tumba; y a ella eso no le gustaría. Si se la incinera, al menos estaremos al calor». Se calentaron.

Pero la cumplida significación de la muerte de una persona en particular para otras personas quedó sumergida en una broma inconscientemente defensiva.

Cuando vemos las reacciones de las clases medias ante la muerte los horrores son mucho mayores debido a que sus miembros la disfrazan de modo mucho más tortuoso. Todo es muy respetable. En una familia que conozco muy bien la abuela esperó, después de morir su marido, hasta los noventa y cuatro años para ver morir a sus tres hijos, uno tras otro; ahora, tres años más tarde, está aguardando la muerte de sus dos nietos; luego le queda un biznieto. Tiene que esperar un buen rato. Mientras tanto, los otros miembros de la familia la esperan a ella, le dan la vuelta después de cada ataque para evitar las úlceras de decúbito, la lavan, la alimentan y se quejan interminablemente de lo difícil que es. Nadie lo sentirá por ella y todos pretenderán secretamente que no estarán contentos con su muerte, tan sólo aliviados por «su bien».

Hay ciertos hospitales en este país para personas «incurables» que van a morir en ellos. Bien, quizá fuera posible relacionar esa clínica de la muerte con las «clínicas de la vida», y espero que el término no sea demasiado ridículo para hablar de las unidades obstétricas corrientes. Y quizá la clínica de la muerte-vida debería estar abierta para quienes desearan entrar y presenciar y ayudar y aprender de los moribundos la muerte que están muriendo, como si los moribundos supieran lo que saben.

En muchos pueblos franceses el carro o el camión de recogida de basuras es convertido, cuando muere alguien, en coche fúnebre. O quizá se trate de lo contrario. Al menos hay una incipiente honestidad en esta particular ambigüedad.

Todas las muertes del primer mundo son homici-

dios disfrazados de suicidios disfrazados como el curso de la Naturaleza.

En el tercer mundo, más simplemente, todas las muertes son homicidios. No se necesitan disfraces. ¿Cómo dar muerte compasivamente a los homicidas o mejor a la capacidad homicida de los homicidas? Tal vez mostrándoles con la requerida contraviolencia la naturaleza de su propio suicidio. Pero eso significa un acto de autoexposición en el cual el sí mismo es expuesto, en el cual el sí mismo que exponemos es un sí mismo muerto, nuestra propia muerte. Uno no se expone a los otros, porque, en primer lugar, la autoexposición significa exposición del sí mismo al sí mismo. El hombre que viola a un niño o a una niña y después lo mata, habitualmente se ve atrapado en esa revelación ante sí mismo de la realidad de su muerte de manera tan aterradora que se ve impelido a expulsarla rápidamente de sí mismo con la muerte de la criatura. La violación es perfunctoria y la muerte de la criatura no es un asesinato sino una extensión, que puede reconstruirse, de la muerte repentinamente comprendida e inmediatamente rechazada del cuasi-violador/cuasi homicida. Nada realmente corporal ocurre en esa escena hasta que la sociedad global (que somos nosotros) exige la ofrenda ritual del cuerpo mutilado de la víctima infantil.

¿Cómo invertir los signos de la entrada en la prisión psiquiátrica, de manera que podamos vernos a nosotros mismos como los locos violentamente perturbados de un lugar más grande? «Ellos» hieren o matan a una o dos personas cuando mucho. «Nosotros», las personas normales, los asesinamos no so-

lamente a ellos, sino a innumerables millones de personas en el mundo entero. «Sus» patrones de conducta y los «nuestros» son idénticos. El alcance de la destrucción en «nuestro» caso, comprendiendo todas las racionalizaciones del imperialismo a través del mundo entero, no son comparables con las de «ellos»; es, a la vez, mayor y menor a la luz del día.

La prueba para determinar si esta identidad de patrones supone psicologismo —es decir, la reducción de una realidad social compleja a las acciones reales o supuestas de la mente de una persona en particular— reside totalmente en el dominio de la experiencia real del observador. Las resonancias experimentales del sentimiento para mí identifican los dos niveles sin necesidad de recurrir a las estructuras mediadoras que están situadas entre aquéllos y, por lo tanto, en ninguno de esos niveles. La mediación reside precisamente en la erupción de un sentimiento-inspeccionante en el observador comprometido. El imperialismo *es* el violador-asesino (ya sin apariencias de normalidad de la mayor parte de los violadores-asesinos) que finalmente se vuelve loco. La sociedad burguesa, para defenderse, inventa varias categorías de locura. La verdadera dirección de las flechas que serían los diagnósticos que apuntan a determinadas víctimas debería hacerse volver a sus orígenes, que son los corazones ausentes y las méntes ausentes de todos los que sostenemos las estructuras de esta sociedad.

Resulta absurdo pretender cierta unificación cuando se comprueba que los distintos cismas y bifurcaciones entre los grupos radicales activistas son no sólo inevitables sino que de hecho enriquecen la

causa de la revolución en el primer mundo. Es sólo cuando la burocratización jerarquizante rebasa cierto límite, como es el caso de la mayor parte de los partidos comunistas del primer mundo, cuando la actividad revolucionaria concertada deviene limitada en sus efectos por la maniobra colusiva con las estructuras de poder burguesas. La revolución, en el único sentido aceptado y viable, comprende un divorcio tanto externo, social-masivo, como interno, personal y privado, de todas las maquinaciones de la sociedad capitalista-imperializante. Significa más que una infiltración reformista en los medios de comunicación sociales o estratégicamente planeado, pero transparentemente auténtico y hábil reformismo en la región de la vida estudiantil. Significa una clara puesta en acción de nuestros deseos que puede arriesgar nuestra vida si no somos capaces de arriesgarnos a unirnos a nuestra muerte.

Las situacionistas «Tesis sobre la Comuna» hablan de la Comuna como el mayor carnaval del siglo XIX, pero el intento de quemar el Louvre es meramente simbólico. La actividad revolucionaria debe ir más allá de lo simbólico para internarse en la fase de literalización de la estasis de las instituciones «operantes» de la sociedad burguesa. Si estas instituciones son objetivamente desnudadas (porque podemos verlas subsistiendo de una manera que meramente pretende crecer) podemos ahora detener la detención de cualquier realización que la gente que quiere detener a otros ha detenido la propia realización de su violencia pasiva que activamente destruye el resto del mundo al igual que oscurece la fuente primermundista de violencia.

Todas las estrategias se convierten en evasión en el sentido de búsqueda falsa de solidaridad confortable. A la solidaridad no se puede acceder sin haberla antes inventado en el trabajo y en la lucha. Que el trabajo y la lucha sean las emanaciones autónomas de individuos y grupos pequeños no supone una fragmentación del esfuerzo revolucionario sino simplemente una afirmación de la pureza del esfuerzo en su única forma real históricamente subsistente.

Tristemente la mayor parte de las estrategias radicales se reducen a un jugar a juegos introspectivos que esquivan el rigor y los rigores del mundo exterior al pequeño grupo de diez a ciento diez personas.

En el tercer mundo las estrategias son necesarias y el capitán debe ser el último en abandonar el barco que naufraga. En el primer mundo el capitán es el primero que salta al bote salvavidas, pues es lo que desea hacer, y porque si pesa bastante el barco se mantendrá a flote durante más tiempo. Pero espero que no demasiado. El barco se hundirá y nosotros tendremos que nadar por nuestras propias vías hasta la otra orilla. Por el momento estamos todos embarcados en el mismo barco, pero en diferentes viajes. En un sentido, cuanto más diferente mejor; pero ¿cuánta diferencia podemos contener personalmente? Si dejamos que el barco se hunda podemos encontrar nuestra propia vía o ahogarnos —lo que podría ser esa nuestra vía— o encontrar dos yardas cuadradas donde descansar antes de ponernos en pie en busca de nuestro sustento a la vez totalmente real y totalmente invisible.

El buen alimento que buscamos rebasará cier-

tamente la oralidad y, de hecho, puede ser mantener una piedra en un carrillo. Esto puede ser mejor que mantener la lengua en el carrillo cuando tenemos la urgente necesidad de gritar, más allá de toda formulación personal, que alguien diga la verdad. La estructura lógica de «decir» en su total despliegue en el lenguaje es ambigua aquí. «Decir», en los orígenes lingüísticos de esta palabra, significa algo intermedio entre contar números de cualquier clase y recontar, lo que es un acto poético de violencia contra la aritmética. Recontar significa decir un cuento verdadero que se mee inexorablemente sobre la faz de las tablas de multiplicar y que compasivamente convierte en una broma el absurdo que lleva a algunas personas a creer que están enseñando a otras que dos y dos no son seis o tres. Para hacer posible el cuatro debemos proscribirlo como posibilidad hasta que estemos preparados para aceptarlo o para negarlo. Estamos cayendo por el abismo de Empédocles hasta nuestros Etnas. La tragedia de la cuesta gadarena estriba en la falsa cura del poseso que se desposeyó a sí mismo de su locura y la puso en los cerdos. No existe milagro alguno en el rechazo del culo de los marranos que tan lastimosamente invitan a un justo bestialismo.

Decir la verdad no es, de ninguna manera, el reverso de decir una mentira. Hay verdades mentirosas y mentiras verdaderas. La verdad capitalizada (la «Verdad») es la visión de esta ambigüedad y su empleo ironizante sistemático del mundo de una forma que rehúsa tanto los juegos en la pequeña escala social como las estrategias en la escala social más amplia.

La verdad acepta su ser divertida mientras rechaza la cómica y falsa comodidad de cualquier clase de humor. Al mismo tiempo no carece de humor, porque el parámetro humor/falta de humor no tiene importancia para sus operaciones en el mundo.

La verdad es una indecible locura.
Verdad es un letal despertar.
La verdad es el revólver de la revolución.
La revolución es igual que
el minutero de un reloj que barre
su cara siempre buscando el mismo punto
en una línea histórica.
La verdad es la plena visión del rostro
que ya es su propia Clara Luz
alcanzada como el fin en el presente que
no puede seguir estando más adelante en el presente.
La verdad es la muerte viable.
La verdad, con un engañoso avance hacia
la simplicidad, es lo que vamos
a hacer.
Ahora, que ahora y luego no es luego,
sino probablemente ahora.

La moral de este cuento es que no se debe aceptar sumisamente a la muerte sino que más bien se debe temer con creciente intensidad. Ciertamente es necesario contener el temor, pero la muerte tiene que empezar a vivir en el momento mismo en que la hacemos nacer. Cuando empezamos a entrar en los dolores del trabajo, que no es exactamente lo mismo que entrar en el trabajó del parto, podemos encon-

tramos con un hermoso bebé que cae en nuestras manos de partero, un bebé que tiene el discernible aspecto de nuestra muerte.

Conocí una vez a un hombre que sentía que acostarse, por no hablar de dormirse, significaría su muerte. Su cama, si se tendía en ella, se acompasaba con el latido de su corazón, adelantándose siempre un poco a su propio pulso. De manera que llegó a no acostarse, cayendo así en un total agotamiento. Cualquiera de nosotros puede tener un aneurisma, la dilatación de una arteria cerebral, más o menos indiagnosticable, que nos puede matar en unos cuantos segundos. Antes de que yo termine de escribir esta frase y antes de que usted termine de leerla, usted o yo podemos morir. Y por supuesto cualquiera de nosotros puede morir por la noche, mientras duerme. Todo lo que sabemos es que conoceremos estas formas de morir a su debido tiempo, un tiempo más allá de los pocos segundos reconocidos. Si le prestamos una adecuada atención conoceremos ahora nuestra muerte; y sabemos que todas las muertes debidamente presenciadas son muertes revolucionarias. Por una compasiva integración de nuestra muerte nos hacemos amigos de nuestras vidas, pero la amistad significa una maximización del amor que supone algo más que amor en términos de pura entrega.

La amistad es un poco más difícil que el amor porque la opción de separación que he considerado como centralmente definidora del amor es en este caso no optativa sino elegida ya.

«Fui a una manifestación por mi cuenta con algunos amigos.» Si un número suficiente de personas

lo comprendiera, Grosvenor Square terminaría envuelto en llamas.

La muerte es el final de la solidaridad elucidado a través del descubrimiento de una solidaridad enteramente no sustancial.

No propongo acertijos porque el acertijo
mi nombre da y a él me convoca.
El acertijo al menos sabe mi verdadero nombre
y me dice cuál es.

Pero no puedo oír porque las resonancias del llamamiento son demasiado profundas y demasiado suaves para oírlas —con mis oídos persistentemente obturados en un rango humano acústico interminable pero paradójicamente limitado, más allá del cual he olvidado la mayor parte de los sonidos y ciertamente los más importantes, a menos que se conviertan en un ruido agradablemente entrometido—. El ruido es bienvenido en virtud de lo que sería su rechazo.

La muerte es la libertad de gritar y lanzar nuestro último aliento *desde* la vida; pero hay pocos lugares para hacerlo con suficiente seguridad. Creo que debemos crear zonas desiertas en la metrópolis donde la gente pueda gritar sin interferencias.

Hay un consuelo en todo esto: nuestra muerte nos esperará si podemos nosotros esperar por ella.

El silencio y la espera son siempre difíciles, pero la espera y el silencio circunscriben el corazón de la revolución. Si esperamos un poco más, el silencio podría convertirse en ese corazón.

MI ÚLTIMA VOLUNTAD Y TESTAMENTO [1]

El Talmud dice: «Antes de que Dios hiciera el mundo, mostró un espejo a las criaturas, para que en él pudieran contemplar los sufrimientos del espíritu y los éxtasis que les siguen. Algunas aceptaron el fardo del sufrimiento. Pero otras lo rechazaron, y a ésas Dios las borró del Libro de la Vida».

El Dios sombrío y sin piedad de quien se supone injustificadamente pero con justicia que ha dicho que es una criatura totalmente falsa y totalmente arrogante expulsada de las mentes de las gentes que rechazan reconocimiento alguno de su arrogancia en interés de una humillación socialmente exigida, que oprime, rebaja y es rebajado por toda luz naciente de humildad.

Pero vamos a considerar estas palabras lexicográficamente, es decir, con toda sencillez. El último deseo es la última cosa en el mundo que se quiere desear o desear que se desea, puesto que todo será un espejo de extrañeza que nos convierte de personas en personificaciones de cualquier persona que

1. *Will* quiere decir voluntad y testamento. Todo este capítulo es un constante juego de palabras. Para que tenga algún sentido la traducción, hay que traducir *will* por «deseo». [*N. del t.*]

podamos ser en cualquier momento. El último «deseo» es precisamente el deseo perdido. Tal vez convenga no redactar últimos deseos sino desear desear ser deseosos, poner en marcha una muchedumbre de deseos desde la no soñada región de la fantasía y la no realizable laguna de un deseo rechazado y perder el perdido último deseo y luego redactar en forma perfectamente legal que semeje a un poema o a una canción o que pueda escribirse más que enviarse, un deseo que transmita mi deseo al tomar eso que yo quiero del mundo antes de que leáis esto, vosotros u otros.

La palabra testamento *(testament)* nos sumerge en lo visual. Haciéndolo adecuadamente supone que uno jamás lo ha visto. Así que cogidos en la vacuidad del intercambio social ordinario (intercambio que es una especie de carrera entre otras gentes que se supone significa salirse de los senderos prescritos por el mundo normal incompleto y no sagrado que pretende ser incurable) comenzamos a testimoniar nosotros mismos, por primera vez en esta peculiar deposición testamentaria.[2] Inspeccionamos nuestros cuerpos, sentimos cómo se nos endurece la verga, las tensiones fluctuantes de nuestros coños, y con un espejo correctamente colocado convertimos un pedazo de mierda enteramente testificado en nuestro nacimiento, que nuestra última voluntad y testamento negará, a menos que decidamos lo contrario.

¿Cómo convertir el convencional testamento en una especie de regalo de manera que no se pongan

2. Como ya hemos dicho, casi todo este cápítulo está formado por juegos de palabras; en este caso, entre *intercourse, unwhole, unholy, unhealable.* [*N. del t.*]

flores sobre las tumbas para crecer como una hierba a partir del bello y beatífico abono que será la putrefacción gentilmente animosa de nuestros cuerpos perfectamente muertos? Si tenemos que trazar un re-novado testamento que evite los «finales perfectos» de los Testamentos Antiguo y Nuevo, tenemos que saber un poco más de lo que significa un regalo. El acto de testar aquí debe abandonar el cuidado de testificar y echarse al coleto un buen trago de absurdidad como para perder la cabeza de manera que uno deje de ser testigo de lo que pasa y para dar y para recibir. Pero la ambigüedad del regalo debe quedar clara si no queremos perpetuar las formas establecidas de violencia social acerca de las cuales he escrito en este libro.

Si nos remontamos al antiguo noruego y al alto alemán medio desde el holandés y alemán actuales topamos con que generalmente *gift* (regalo, don) quiere decir en femenino una donación surgida de un sentimiento de generosidad. En el caso neutro la misma palabra significa veneno. Lo que *gift* significa en género masculino no ha sido nunca lingüísticamente decidido: tal vez ha estado históricamente demasiado lejos de cualquier tipo de elección social.

Los hombres son hombres. Un día se convertirán en personas, pero debemos continuar la desatenta atestiguación de nuestro testamento para llegar a la completa sensación de oquedad mente-cuerpo de la cual proceden los hombres.

En los países del primer mundo los hombres persiguen al tercer mundo al igual que a las minorías dentro del primer mundo, incluyendo a la principal «minoría» llamada mujer, sobre la base clara-

mente visible de su envidia de la negritud, que está llena de color y de procreación, que está llena de vida. En cada eyuculación hay miles de espermatozoides pero tan sólo un óvulo de la mujer salvará a un espermatozoide concreto del destino normal de todo espermatozoide. Las eyaculaciones son totalmente contingentes e indiferentes en este sentido. Los hombres están tan seguros de su pene, que posiblemente el orgasmo sea menos frecuente entre ellos que entre las mujeres.[3]

La negrura, como he dicho, es, en términos físicos científicos, todos los colores en fantástica concentración. El hombre blanco ha perdido el color porque está aterrorizado por sus envidias. Su sangre ha dejado su piel facial debido a un no reconocido, perpetuo y perpetuado temor. La clásica interpretación en términos de que el miedo que el hombre blanco tiene por su potencia es más irrelevante que ridícula. Simplemente, el hombre blanco envidia el color del hombre negro. La guerra genocida contra los hombres negros es la defensa-tipo contra esa envidia y sin duda hay una relación, aunque no una ecuación, entre el asesinato racial y la subyugación de las mujeres.

La revolución, creo, se convertirá en una realidad social suficientemente total cuando los hombres blancos asuman todos los colores de la negrura y luego tengan también niños.

La doctrina guevarista del hombre nuevo en Cuba se aproxima mucho al amplio sentido de revolución que he expuesto en estas páginas. El hom-

3. Juego de palabras: *cock* quiere decir penc y tapón; *cocksure*, seguro de su pene, seguro de su tapón. [*N. del t.*]

bre nuevo es un revolucionario pragmático que aniquila efectivamente las estructuras de poder del estado feudal-burgués y coge todo el poder que necesita para mantener una comunidad autónoma, a la que aprende a defender con fusiles, pero al mismo tiempo usa la teoría marxista como una técnica para estar en el mundo de manera que las relaciones de explotación nunca puedan ser reconstruidas y si la jerarquización burocrática vuelve a emerger pueda rápidamente ser obligada a retroceder. Las tendencias burocráticas subsisten en Cuba, al cabo de once años de su liberación, pero no encuentro pruebas que el pueblo vaya a tolerar mucho tiempo la imposición de formas esclerotizadas de no-vida sobre él.

La razón de este original éxito revolucionario reside en otras características del hombre nuevo que trataré de esquematizar. Aquellos primeros revolucionarios con un pasado burgués católico-español se liberaron de él con un salto poético visionario que hizo posible una conjunción de esfuerzo revolucionario con los campesinos supuestamente supersticiosos y sobre todo con el espíritu del vudú en el pueblo afro-americano; un espíritu, que, pese a estar oculto e implícito, definía en la experiencia la perpetua posibilidad de regeneración. Y así encontramos, si se examina la ideología del hombre nuevo, un curioso sincretismo que comprende tanto los orígenes chamanísticos del vudú como un proto-cristianismo (la idea del «hombre nuevo» de san Pablo) de antes de que el cristianismo se convirtiera en algo institucionalizado y contra-revolucionario y, luego, la entera integración de esas líneas de luz procedentes de un pasado remoto en la iluminación presente del

marxismo perpetuamente renovado que de hecho se opone al revisionismo.

Pienso que ahora podemos intentar definir el vínculo entre las formas revolucionarias del tercer mundo y lo que debe ser el núcleo de transformación revolucionaria del primer mundo. En una ocasión hablé en un mitin de masas, en la celebración del aniversario de la revolución cubana, y pregunté a la gente cuántos de los que allí había estaban dispuestos a morir por la causa de la revolución socialista. Un simpático muchacho me dijo, luego, que él creía estarlo. La pregunta era irónica y directa a la vez. Pienso que de una manera directa debemos estar preparados para arriesgar la vida en la calle, en la guerrilla urbana; me ha llevado treinta y seis años alcanzar este punto, pero hay quienes lo alcanzan antes. No obstante, para penetrar en la total ambigüedad del «arriesgar la vida» creo que debemos ver esto como un corajudo movimiento para abandonar cualquier forma de la estasis social en la que hayamos quedado confortablemente cogidos. Hablo, por ejemplo, de la existencia dentro de las formas de vida familiar monógama estatuidas, que limitan nuestras relaciones de trabajo y de amor y crean un destructivo impedimento de vida a cuantos entran en contacto con nosotros. Esto lo he analizado anteriormente con la Ilusión de la Cuantificabilidad del Amor.

También necesitamos encontrar el valor para abandonar, cuando lo exija el momento, las situaciones de trabajo institucional que nos destruyen mediante su falsa seguridad familiar, y luego encontrar otras vías de supervivencia cooperativas en el prerrevoluciona-

rio Occidente. Realmente quiero decir que, dada una cierta desesperación iluminadora, «arriesgar la vida» es sinónimo de «arriesgar la vida para salvarla». No hay generosidad alguna en los convencionales suicidios que elegimos para nosotros en forma de trabajo y de familia. Realmente, tampoco hay en ellos amor a sí mismo y por lo tanto, tampoco posibilidad de dar a los otros un regalo verdaderamente no-ambiguo.

Philippe Aries, en un estudio sobre el significado social de los testamentos[4] muestra cómo la familia, hasta la primera mitad del siglo XVIII, entraba en la vida individual en ocasiones de crisis o después de la muerte. Sólo desde mediados del siglo XVIII la familia invadió la vida cotidiana de sus miembros hasta el punto de convertir la existencia cotidiana de las personas en un terreno ocupado casi enteramente por la familia: el territorio, realmente, del crimen más violento de nuestra sociedad incluido el homicidio (disfrazado con frecuencia de «bebés golpeados»). Todos los homicidios son homicidios familiares o de situaciones que son réplicas de la familia.

La forma familiar de existencia social que caracteriza todas nuestras instituciones destruye esencialmente la iniciativa autónoma al definir el no-reconocimiento de lo que hemos llamado la correcta dialéctica de la soledad y de estar con los otros. La familia en los dos últimos siglos ha hecho de intermediaria de una invasión en la vida de los individuos, que es esencial para la continuidad del capitalismo imperia-

4. «Wills, Tombs and Families», en *New Society*, n.º 356 (25 septiembre 1969), pp. 473-475.

lizante. Por definición, la familia nunca nos puede dejar solos ya que es la hipóstasis de los medios de comunicación sociales en su perfección suprema. La familia es el aparato de televisión lleno de efectos cromáticos, táctiles, gustativos y olfativos que han enseñado a no apagarse. Ninguna droga psicodélica será capaz de encendernos si antes no damos la vuelta a los botones que apagan el aparato de televisión familiar. El apagado se debe llevar a cabo como una evacuación o al menos una neutralización parcial de las presencias familiares y de los *modos familiares de funcionamiento* (incluso más importantes que los «objetos» familiares internalizados) que viven en nuestra cabeza. La familia es un sistema que permanentemente colocamos sobre todos los demás con una violencia desconocedora que invita a su desconocedora violación de la fuente de violencia desconocedora, que es donde entramos.

Éste es el momento de describir nuestra última Voluntad y Testamento y tan sólo hay una cláusula esencial y urgente. No hay que dejar nada a la familia. Madres, padres, hermanos, hijos, esposos: todos nos han precedido en la muerte. No están allí como gente a la que debemos dejar algo nuestro o para hacerles sitio en nosotros mismos. La sangre de la consanguinidad ya se ha ido por las alcantarillas de las calles de las familias suburbanas.

La edad de los parientes se ha terminado porque lo relativo[5] invade el centro absoluto de nosotros mismos, a menos que se cumpla este Testamento.

5. Juego de palabras con el significado de *relatives* (parientes, relativos). [*N. del t.*]

Vamos a confiar en que al final de nuestras vidas nos encontremos con un amor inmenso aunque golpeado para dejar y también con una desesperación finalmente vencida. Y luego leguémoslas a los hombres, a las mujeres y a los niños.

Yo lo haré así.

Probablemente hay seis u ocho maneras de castrar a un hombre, pero las dos primeras maneras, que prescinden del cuchillo de trinchar, probablemente son las más importantes. Puede usted quitarle la verga al hombre o separar al hombre de su verga.

De Ana.

Tiz, una psicóloga, me habló de un niño, encerrado en una prisión psiquiátrica, que había cortado la cabeza de su madre para asarla después. Mi reflexión sobre este relato fue que el chico quizá tuviera hambre.

Billie, de ocho años, después de una visita a sus abuelos en Nueva York, me dijo: «Me están torturando con comida».

FELIZ PRECUMPLEAÑOS

¿Por qué no añadir un año a nuestra vida en el aniversario de nuestro nacimiento y celebrar el estado de cosas que había un año antes de nuestro nacimiento? En aquella época había dos clases de sustancias químicas en cada uno de los cuerpos de nuestros padres: un pequeño óvulo en formación en los ovarios de nuestra madre, un pequeño espermatozoide informe en los testículos del padre. Si, luego, sentimos esa escisión química lo suficiente, podemos —o no podemos, por supuesto— mirar hacia adelante para prever el inminente matrimonio químico porque seguro que es la única clase de matrimonio que se da en el mundo; un acontecimiento que nos muestra a su verdadera luz la atemorizada compulsividad social del matrimonio en el sentido comúnmente aceptado.

Ciertamente tenemos que tomar una decisión con respecto a los límites de la comprensión posible de la conducta social de las personas lograda a través del «psicoanálisis» y la «psicoterapia analítica». La inteligibilidad de la conducta humana se puede ampliar con la consideración «existencial» de la posibilidad de trascender todo el condicionamiento mi-

crosocial por ciertos actos críticos de decisión, que nos llevan a nuevas zonas de condicionamiento, las cuales de nuevo pueden ser rechazadas con una elección radical.

Más allá de eso nos precipitamos en regiones de misterio que deben ser aprehendidas, es decir, conscientemente captadas y retenidas, porque no se las puede ver a la luz peculiar de la oscuridad de un cierto tipo de visión que cruza, con un guantelete de hierro, las espadas de mistificación hábilmente dispuestas que consisten en una multiplicidad de juegos defensivamente autocegadores que se desarrollan entre ciertas personas que, de diversas maneras, están personal y directamente comprometidas entre sí. La mistificación es un modo mutuamente elegido y engendrado de no-ver que se define a sí mismo como un plan social, que es una pila coordinada (que rehúsa la síntesis) de estrategias y tácticas que llevan a una destrucción de la visión, que para mí significa la conjunción de luz y oscuridad en una totalidad social dada. Ese todo social puede estar formado por los mendigos de Calcuta que realmente viven y no se encuentran bien en los «ghettos» blancos de Nueva York y Chicago y en las comunas de San Francisco y Notting Hill Gate, y puede estar formado por el pueblo del Sudeste asiático, de Sudáfrica y de Angola, violado genocídicamente, como sabemos, que vive cómodamente y vota todavía convencido a sus asesinos para llevarlos hasta una semejanza globalmente destructiva de poder en las mejores zonas de Greenwich Village, Neuilly-sur-Seine y Welwyn Garden City. O puede estar formada por cualquier familia o amistad u organización de retículas de individuos

que conozca usted personalmente o que pueda imaginar.

Esta llegada al mundo, a través de cualquier persona, del misterio desmitificado es revolucionaria en el momento en que procede a su deformación institucional en un oscilante sistema de suicidio ⇔ asesinato.

Una vez había un muchacho que durante toda su infancia hasta los nueve años había deseado que su padre lo castigara. Un día, al fin, el padre alzó su mano para golpearle en el reverso.[1] Pero al hacerlo dio un revés en la cara de su mirona esposa.

Heidi, de cuatro años, después de que le enseñé el lenguaje de los árboles, la manera de estrecharles debidamente la mano y de oír luego sus diferenciadas respuestas, cómo escuchar al árbol decir «hola» y cómo superar el silencioso rechazo de otros, dijo: «Me parece que estás como una cabra».

1. Juego de palabras entre *backside* (reverso) y *backsider* (revés). [*N. del t.*]

DEDICATORIA

Creo que las dedicatorias son declaraciones importantes de tipo personal y no sólo actos convencionales. Por ello no dedicaré este libro a Ronald Laing, a quien debo más que a nadie sobre la tierra o bajo ella, ni a Juliet Mitchell, con quien viví y amé mientras lo escribía. De cualquier manera, ellos conocen mis sentimientos.

Mientras terminaba este libro contra la familia pasé por una profunda crisis espiritual y corporal que equivalió a la experiencia renovadora de muerte y renacimiento de que he hablado en estas páginas. Quienes estuvieron conmigo y me cuidaron durante la peor parte de esa crisis con solicitud y dedicación inmensas fueron mi hermano Peter y mi cuñada Carol, con sus hijitas. Precisamente como debería hacerlo una auténtica familia. A Heidi, de cuatro años, le enseñé el lenguaje del agua y cómo estrecharle la mano a un roble, saludarlo y escuchar sus respuestas, asombrosamente diferentes. Lo que ella me enseñó fue mucho más que eso.

INTRODUCCIÓN I
Cronología IX
Bibliografía XI

LA MUERTE DE LA FAMILIA

En esta crítica de la familia... 5
La topografía del amor 36
Los dos rostros de la revolución 53
El final de la educación, un principio 79
Mate de hambre a su cerdo 98
La otra orilla de la terapia 107
La revolución del amor y la locura 118
Muerte y revolución 147
Mi última voluntad y testamento 170
Regalos gnómicos 179
Feliz precumpleaños 180
Dedicatoria 183

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar el día
23 de junio de 1986
en los talleres Impresora La Palma, S. A.
Av. Central No. 254, México, D. F.
Se tiraron 4,000 ejemplares.

Diseño de la colección: Fuerza Gráfica, S.A. de C.V.